Die Christologie seit Schleiermacher

ihre Geschichte und ihre Begründung

Von

Stadtpfarrer Lic. Dr. **S. Faut**

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1907

London School of Theology
76183

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung dient zunächst dem Nachweis, dass in der evangelischen Glaubenslehre die Christologie nicht, wie die kirchlich-orthodoxe, liberale, und Vermittlungstheologie des 19. Jahrhunderts wollte, vom alten christologischen Dogma ausgehen darf, sondern, wie SCHLEIERMACHER und RITSCHL zeigen, von der Person Jesu und ihrer Bedeutung für den Glauben. Hierauf gründet sich dann die Auseinandersetzung mit der Frage, die auch unsere Zeit wieder bewegt: Ist der „Glaube an Christus" ein wesentlicher Bestandteil des Christentums, oder lässt es sich auf die sogen. „Religion Jesu" reduzieren?

Nagold
Württemberg, April 1907.

Faut.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Die Aufgabe	1—2
I. Teil: Die Geschichte der Christologie im XIX. Jahrhundert	2—64
I. Rückblick auf den Rationalismus	2—5
1. Das Wesen des Christentums	2—3
2. Folgerungen für die Christologie	3—5
II. Diejenigen theologischen Richtungen des 19. Jahrhunderts, bei denen das alte christologische Dogma die Grundlage der Christologie bildet	5—34
A. Die Restauration bezw. Neubearbeitung des kirchlichen Dogmas	5—10
1. Die theologische Restauration	5—6
2. Neubearbeitung des kirchlichen Dogmas	7—9
3. Resultat	9—10
B. Die spekulative Deutung des kirchlichen Dogmas durch die Hegelsche Philosophie	10—16
1. Die Bedeutung des christologischen Dogmas	10—13
2. Die Auflösung der Christologie durch Strauss	13—16
a) Die Bedeutung der Person Jesu	13—15
b) Das christologische Dogma	15
c) Die Auflösung des Christentums	15—16
C. Die spekulative Deutung des kirchlichen Dogmas bei Biedermann	16—25
1. Allgemeines	16—17
2. Das Christusprinzip	17—20
3. Die Christusperson	20—21
4. Verhältnis von Christusperson und -prinzip	21—22
5. Kritik und Resultat	22—25
D. Die Vermittlung der kirchlichen Bedeutung und philosophischen Deutung des kirchlichen Dogmas bei Dorner	25—34
1. Einleitung	25
2. Die Idee des Gottmenschen	26—27
3. Die Verwirklichung dieser Idee	27—28
4. Jesus von Nazareth, der Gottmensch	28—31
5. Kritik	31—33
6. Resultat	33—34

	Seite
III. Neubildung der Christologie	34—64
A. Neubegründung der Christologie bei Schleiermacher	34—47
1. Einleitung	34—35
2. Die Stellung Schleiermachers zum Dogma	36—37
3. Die Christologie in den „Reden“	37—40
4. Die Christologie in der Glaubenslehre	40—44
5. Kritik	44—47
B. Die Neubildung der Christologie bei Ritschl	47—64
1. Einleitung	47—49
2. Die christliche Religion	49—53
3. Die Bedeutung der Person Jesu	53—55
4. Die Gottheit Jesu	55—57
5. Ergänzungen	57—62
6. Ergebnis	62—63
II. Teil: Systematische Darstellung	64—100
Ausgangspunkt	64—65
I. Die Religion Jesu	65—73
1. Die Grundzüge der Religion Jesu	65—70
2. Die Eigenart der Religion Jesu	70—73
II. Der Glaube an Jesus als die notwendige Folge der Religion Jesu	73—78
1. Der Glaube an Jesus folgt aus dem Wesen der Religion Jesu	73—75
2. Der Glaube an Jesus begründet die Wahrheit der Religion Jesu	75—78
III. Das Zeugnis der Geschichte	78—86
1. Das Selbstzeugnis Jesu	78—81
2. Das Zeugnis der Apostel	81—84
3. Das Zeugnis der Kirche	84—86
IV. Christologie und Geschichtswissenschaft	86—95
1. Das christologische Problem der Gegenwart	86—87
2. Religion und Geschichte	87—90
3. Der Glaube an Jesus und die Geschichte	90—92
4. Die Grenzen der geschichtlichen Forschung	93—95
V. Die Christologie und die Dogmatik	95—100
1. Die dogmatische Bedeutung Jesu	95—96
2. Die dogmatische Formulierung	97—99
3. Die Stellung der Christologie in der Dogmatik	99—100
Schluss	101—102

Die Aufgabe.

1. In seinen „Briefen über den Rationalismus“ (1813) erklärt RÖHR, ein Vertreter des sog. vulgären Rationalismus, die Christologie gehöre nicht als Dogma in die christliche Glaubenslehre. Diese bestehe aus einer Religion, die Christus gelehrt habe, nicht aber aus einer solchen, deren Objekt er selbst sei. Das die Person und Wirksamkeit Jesu Betreffende gehe nicht die Religion, nur die Religionsgeschichte an (S. 36). Das ist die Meinung der rationalistischen Theologie des 18. Jahrhunderts.

2. Ganz anders urteilt die Theologie des 19. Jahrhunderts. DORNER, ein Vertreter der Vermittlungstheologie meint: „Man darf sagen, dass im jetzigen Jahrhundert unser Dogma nach seiner exegetischen, geschichtlichen und dogmatischen Seite wieder so in die Mitte getreten und von einer so tiefgehenden Bewegung ergriffen ist, wie nie wieder seit den 1. Jahrhunderten“ (S. 357). Demgemäss teilt er die Geschichte des Dogmas in 3 Perioden, von denen die 1. bis zum Jahre 381, die 2. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, die 3. von 1800 an datiert wird. — Die theologische „Rechte“ ergriff eben das vom Rationalismus auf die Seite geschobene christologische Dogma mit neuem Interesse und suchte es mit Rücksicht auf die wahre Menschheit Jesu weiterzubilden durch die Lehre von der Kenose. — Der auf der Grundlage der Hegelschen Philosophie ruhenden spekulativen Theologie schien gerade das christologische Dogma Wesen und Wahrheit des Christentums und zugleich die höchste spekulative Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen: Die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes, die Gottmenschheit.

3. Allein nicht diese teils vergeblichen, teils gefährlichen Versuche der Neubelebung des alten christologischen Dogmas sind das Bedeutsame der christologischen Arbeit des 19. Jahrhunderts. Sie konnten auch nicht die „anti-christologische“ Po-

sition des Rationalismus erschüttern. Vielmehr wurde schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts von SCHLEIERMACHER der Weg zur Neubildung des Dogmas gezeigt, der dann mit Erfolg im letzten Drittel des Jahrhunderts beschritten wurde. Auf Grund der durch die Reformation neu erschlossenen Erkenntnis des christlichen Heilsguts ergab sich die Erkenntnis der bleibenden Bedeutung Jesu für den christlichen Glauben, und damit die zentrale Stellung der Christologie für die christliche Glaubenslehre.

4. Den Nachweis hiefür soll die folgende Untersuchung liefern, zunächst durch einen geschichtlichen Ueberblick, dann durch eine systematische Untersuchung.

I. Teil.

Die Geschichte der Christologie im XIX. Jahrhundert.

I. Rückblick auf den Rationalismus.

1. Das Wesen des Christentums.

Dass der Christologie keine Stelle in der Dogmatik gebühre, ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus den Voraussetzungen des Rationalismus über das Wesen des Christentums. Wir fassen sie in folgende 3 Sätze zusammen.

1. Das Christentum ist die Lehre von der wahren, allgemein gültigen Religion, d. h. die rechte Lehre von Gott und von der Sittlichkeit. Diese intellektualistische bezw. moralistische Auffassung vom Wesen des Christentums ist das Erbe der Orthodoxie, die das Evangelium, wie es durch die Reformation der Christenheit wieder erschlossen war, als die rechte Lehre dem katholischen Christentum gegenüberstellte. Nur dass die Orthodoxie schöpfte aus Vernunft und „Offenbarung", während die Aufklärung nur die Vernunft als Quelle der Religionswahrheiten gelten lassen wollte. Denn nur als Vernunftreligion ist die christliche die wahre. Ihr Gottesbegriff und ihre Sittenlehre müssen den Resultaten vernünftigen Nachdenkens entsprechen, sonst haben sie keine Gültigkeit.

2. Die christliche Religion muss, wenn sie anders die wahre

Religion sein will, von ihrem Zusammenhang mit der Geschichte sich lösen. Von „geschichtlicher Offenbarung" kann nur in dem Sinn gesprochen werden, als die ewigen Vernunftwahrheiten im Verlauf der Geschichte zu klarer Erkenntnis kamen. Nur diese können Gegenstand des Glaubens sein, nicht geschichtliche Tatsachen. Solche sind immer nur zufällig, nie notwendig. Darum können sie auch nie „ein Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden". Diese aber gelten, mag in der Welt geschehen, was will. Jeder Geschichtsglaube ist „Aberglaube". Soll der christliche Glaube der rechte sein, so darf er auf geschichtliche Grössen sich nicht beziehen oder stützen. Einerseits haftet ihnen immer etwas Unsicheres, Ungewisses an; andrerseits, sofern sie beweisbar sind, hat ihre Anerkennung keinen moralischen Wert, da sie auch der frivolste Mensch anerkennen muss (KANT). „Nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig" (FICHTE).

3. Die christliche Religion ist Sache des Individuums. Das einzelne Subjekt, nicht die Gemeinschaft, ist Träger der Religion. Die Gemeinschaft ist ja doch nichts anderes als die Summe der einzelnen. Staat, Recht, Religion, alle gemeinschaftlichen Gebilde sind das Resultat des Zusammentritts vieler einzelnen zu gemeinsamer Tätigkeit. Darum steht auch der einzelne allen diesen Grössen zunächst kritisch gegenüber — dank seiner Vernunft, die er von Hause aus hat. Die Aufklärung hat das Individuum aus „der selbstverschuldeten Unmündigkeit" befreit. Mit dieser Betonung des Rechts subjektiver Prüfung und Entscheidung wahrte der Rationalismus ein vornehmes Gut der Reformation. Aber während diese eine selbständige Willensentscheidung auf Grund des in der christlichen Gemeinde objektiv dargebotenen Heils verlangt, handelt es sich für den Rationalisten um eine intellektuelle Entscheidung auf Grund der eigenen, subjektiven ratio. Nicht die geschichtlich gegebene Gemeinschaft des Christentums, sondern die eigene Vernunft ist die Grundlage der wahren und vollkommenen Religion.

Das sind die Voraussetzungen der philosophischen, wie der dogmatischen Vertreter des Rationalismus.

2. Folgerungen für die Christologie.

1. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich, dass der Person Jesu eine bleibende Stellung innerhalb der christ-

lichen Religion nicht zukommen kann. Das Christentum ist Lehre; Christus ist Lehrer. Aber nicht der Lehrer, sondern die Lehre macht selig. Hat man diese erfasst, so ist der Lehrer nicht mehr notwendig. Die Würde, die ihm zukommt, verdankt er der Lehre, die er vertritt; nicht umgekehrt. — Das Christentum ist die wahre Religion, nur wenn und soweit es nicht Geschichtsreligion ist. Seine geschichtliche Begründung durch Christus ist nur eine zufällige Geschichtstatsache. „Den Weg zur Seligkeit muss man gehen, das ists. Die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet wurde, ist wohl sonst gut, aber hilft zum Gehen nichts" (FICHTE). — Das Christentum ist Sache des Individuums. Quelle und Norm seiner Wahrheit ist die subjektive Vernunft, nicht die geschichtlich in der Person Jesu gegebene Offenbarung.

2. Jesus von Nazareth ist eine der geschichtlichen Forschung zugängliche und ihr allein, nicht der Dogmatik, wertvolle Grösse. Das Interesse der Wissenschaft wendet sich deswegen der Aufhellung des menschlich-geschichtlichen Lebensbilds Jesu zu. Je unbefangener diese Forschungen waren, um so deutlicher zeigte sich gerade auch von dieser Seite aus, dass die Person Jesu nicht Gegenstand des Glaubens sein könne. Ja die Geschichte zerriss den Wunder-Schleier, der die menschlichen Züge der Person Jesu verhüllte. — An die Stelle des geschichtlichen Jesus tritt das über alle Geschichte erhabene Christusideal. Dieses, nicht sein zufälliger geschichtlicher Träger, hat dogmatische Bedeutung, — in welcher Gestalt es nun auch erscheinen mag. Denn nicht von der geschichtlichen Person Jesu wird das Christusideal abgeleitet, wie man erwarten sollte. Im Gegenteil: der historische Jesus wird meist im Licht jenes Ideals gesehen. Er erscheint als Vertreter der Aufklärung, als Lehrer der Humanität. Denn das ist das Christusideal der Zeit, die „Humanität" (HERDER); oder die „Idee der gottwohlgefälligen Menschheit" (KANT). Aus pädagogischen Gründen musste sich dies Ideal in einer geschichtlichen Person verwirklichen. Nur so war das Sittengesetz anschaulich, nur dann war es wirksam (KANT). Oder: es war notwendig zur „Erziehung des Menschengeschlechts", dass durch „Offenbarung" diejenigen Vernunftsätze zum voraus gegeben wurden, auf welche die Vernunft erst später gekommen wäre (LESSING). Nun aber der „Bau" aufgeführt ist, bedarf es des „Gerüstes" nicht mehr. Das Christus-

ideal ist das Bleibende, die Christusperson gehört der Geschichte an. Nur jenes, nicht diese gehört in die Dogmatik. Sie hat, wie einer der frühesten rationalistischen Theologen, HENKE, urteilt, daran zu arbeiten: „ut omnis haec in Christum religio (welche Christolatria quaedam et propemodum genus aliquod ididolatriae genannt zu werden verdiene) ad religionem Christi magis revocetur".

II. Diejenigen theologischen Richtungen des 19. Jahrhunderts, bei denen das alte christologische Dogma die Grundlage der Christologie bildet.

A. Die Restauration bezw. Neubearbeitung des kirchlichen Dogmas.

1. Die theologische Restauration.

1. Die Wende des Jahrhunderts bedeutete eine Wende des gesamten Geisteslebens. Welterschütternde Ereignisse haben sie herbeigeführt. Aber auch die genialen Persönlichkeiten der klassischen Literatur. Goethe gibt schon durch seine blosse Persönlichkeit einen Begriff von der Macht persönlichen Lebens. Es eröffnen sich neue Welten für das Geistesleben. Der Sinn fürs Unmittelbare erwacht anstelle des Vermittelten, Rationellen; fürs Innerliche, Phantasievolle anstelle des Nüchternen, Reflektierten; fürs Seelische anstelle des bloss Intellektualistischen. Die auf Kosten einseitiger Verstandesbildung vernachlässigte Bildung des Gemüts verlangt ihr Recht. Die Geschichte entfaltet einen Reichtum des Lebens. Sich von ihr zu lösen, wäre eine Verarmung des Geistes; wie es auch als Verirrung erkannt wird, wenn das Individuum sich losreisst von den Banden der Gemeinschaft. — Das alles eröffnete für das Wesen der Religion, wie des Christentums insbesondere, erneutes Verständnis. Religion galt nicht mehr als Lehre, sondern als Leben. Sie war nicht ein Wissen von Gott, sondern Leben aus Gott; nicht Weltanschauung, sondern Weltgefühl; nicht Sittengesetz, sondern Gotteskraft. Zugleich entdeckte man wieder die notwendige Grundlage solch echten, religiosen Lebens: Es ruht nicht auf der subjektiven Vernunft, sondern auf den geschichtlich gegebenen Religionen. Schnell und gründlich korrigierte die Ge-

schichte die Einseitigkeiten, in denen das Geistesleben des 19. Jahrhunderts befangen war. Und sie zeigt damit, dass sie mehr ist, als die bloss zeitliche Aufeinanderfolge des Geschehens.

2. Allein, wie SCHLEIERMACHER so richtig sagt, „eine Zeit trägt die Schuld der anderen; weiss sie aber selten anders zu lösen, als durch eine neue Schuld" (Abhandl. über den eigentümlichen Wert und das bindende Ansehen der symbolischen Bücher). An die Stelle einer Korrektur der Einseitigkeiten des Rationalismus trat der Kampf gegen denselben. Alle die Geistesgüter, die er vorenthalten bezw. entstellt hatte, waren in der Vergangenheit gegeben. Und so erfolgte eine Rückkehr in die Vergangenheit; eine Uebernahme ihrer geistigen Güter, die mit Verleugnung der besseren Einsicht nur auf dem Wege der blinden Unterwerfung unter einst wohl verstandene, jetzt oft nicht mehr verständliche Autoritäten erfolgen konnte. Im Blick darauf schrieb SCHLEIERMACHER: „Etwas hat mich und gewiss viele andere überrascht, dass nämlich einige sich anstellen, als könnten sie einen ganzen, uns wohlbekannten und nicht unbedeutenden Zeitraum wie ungelebt machen, die Charaktere, die er unserer Geschichtstafel eingegraben, wie mit einem Schwamm wegwischen und so auf eine viel leichtere Art, als sonst mit den alten Zügen eines Codex rescriptus geschehen kann, die Schrift des 17. Jahrhunderts hervorzaubern und sie uns für unsere eigene anrechnen". Indes handelte es sich nicht bloss um eine Verleugnung der Grundlagen des Rationalismus. Sondern sofern die Unterwerfung unter die Grossen der Vergangenheit einen religiösen Wert gewann, lag darin zugleich eine Abwendung von den Grundlagen des Protestantismus.

3. Wurde der Glaube zum Fürwahrhalten, die Religion zur Orthodoxie, dann war die Aufgabe der Dogmatik keine andere als die der Reproduktion fertiger Dogmen. Ausdrücklich erklärt sich HENGSTENBERG gegen die Forderung ROTHES, dass auch die von den Reformatoren in ihrer ursprünglichen Form akzeptierten Dogmen von der Trinität und Person Christi neugestaltet werden müssen, weil nach Schleiermachers richtigem Satze alle Dogmen in jeder Kirchengemeinschaft eigentümlich sich gestalten müssen, als gegen ein „dogmatisches Fündlein" (LANDERER, Dogmengesch. 216). Demgemäss wurde auch das christologische Dogma einfach reproduziert, ohne dass doch die Gefahr der Ketzerei immer vermieden worden wäre (Beispiele a. a. O.).

2. Neubearbeitung des kirchlichen Dogmas.

1. Die Gefahr der Ketzerei wurde akut durch den starken Einfluss pietistischer bezw. biblischer Frommigkeit. Das Interesse lebendiger Frömmigkeit war wirksamer als das rein dogmatische. Die dogmatischen Begriffe wurden erweicht bezw. umgebildet. Eine solche Umbildung erlebte denn auch das christologische Dogma bei den Theologen, die nicht sowohl orthodox, als bibelgläubig sein wollten. Wesentlich unter dem Einfluss des biblischen Zeugnisses von Jesus dem wahrhaftigen Menschen erfolgte die Neugestaltung des christologischen Dogmas durch die Lehre von der Kenosis des Gottmenschen. Diese von den Bekenntnisschriften verworfene Ketzerei wurde vielfach als kirchlich, weil biblisch anerkannt.

2. Es war gewiss nicht das systematische Interesse, die Lehre von der communicatio idiomatum dadurch zu vervollständigen, dass das genus maiestaticum sein Gegenstück im genus tapeinoticum erhielt. Es war vielmehr das Bedürfnis, der menschlich-geschichtlichen Erscheinung Jesu gerecht zu werden. Auf dem Boden der lutherischen Kirche war dies Bedürfnis besonders begründet. Luther hatte allen Nachdruck auf die völlige Anteilnahme der menschlichen Natur Jesu an der göttlichen gelegt. Der Mensch Jesus hatte von Anfang an Teil an der Allgegenwart, Allwissenheit, Allmacht Gottes. Er ist Gott in Menschengestalt, wahrer Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren. Wie liess sich damit das menschlich geschichtliche Lebensbild Jesu, wies uns die Bibel überliefert, in Einklang bringen? Die reformierten Theologen wollten von einer solch innigen Durchdringung der menschlichen Natur Jesu mit der göttlichen nichts wissen nach dem Grundsatz: finitum non est capax infiniti. Die lutherische Christologie galt ihnen als Eutychianismus. Die menschliche Natur Christi blieb menschlich. Das Bild des geschichtlichen Christus ward so nicht undenkbar — (wogegen die Einheit Gottes und Jesu, auf die für den Glauben alles ankommt, undenkbar wurde!).

3. Nun war aber im 19. Jahrhundert das Interesse für die geschichtliche Person Jesu von Nazareth neu erwacht. Lange genug war sie begraben unter der Last des Dogmas. Den Reformatoren war sie freilich lebendig gewesen. Das Dogma war für sie keine Verhüllung der Person Jesu, sondern

der Ausdruck ihrer tiefsten Bedeutung. Sie sahen Jesus in Gott und Gott in ihm. Das wollte nach ihrer Ueberzeugung auch das Dogma sagen. Darum ehrten sie es mit den höchsten Worten. Für die Epigonen aber erdrückte das Dogma in seiner ganzen Wucht Jesu Person. Der Pietismus pflegte die unmittelbare Beziehung zu dem Erhöhten, dessen Wesensmerkmale indes nicht aus dem Bild des geschichtlichen Christus abgeleitet wurden. In der Zeit des Rationalismus suchte man dieses Bild kennen zu lernen. Aber sein eigentliches, tiefstes Wesen blieb verschlossen. Nicht das Glaubensinteresse, sondern, wie wir sahen, nur geschichtliches Interesse hat zu den Forschungen über das Leben Jesu geführt. Und dieses hat sich bald in einen ausgesprochenen Gegensatz zum Interesse des Glaubens gestellt. Das muss aber nicht so sein. Vielmehr kann umgekehrt auch das Interesse des Glaubens zum geschichtlichen Jesus führen und die geschichtliche Forschung braucht jenes Glaubensinteresse nicht zu schädigen. Die entscheidende Frage wird die sein: Inwiefern ruht der christliche Glaube auf dem geschichtlichen Jesus und kann dieser Gegenstand des Glaubens sein?

4. Allein diese Fragestellung konnte nicht klar hervortreten. Vielmehr wurde die Frage mit Rücksicht auf das kirchliche Dogma so formuliert: Wie kann der Gottmensch wahrhaftiger Mensch sein? Die Antwort gab die Lehre von der κενωσις des λογος. Das Dogma vom Gottmenschen als der 2. Person der Gottheit stand von vornherein als unantastbare Glaubenswahrheit fest. Nun schien keine andere Möglichkeit, das menschlich irdische Leben Jesu zu begreifen als die Annahme einer Selbstentäusserung des Gottmenschen zum Zweck der Menschwerdung. Die Konkordienformel hatte diesen Gedanken mit Rücksicht auf die Unveränderlichkeit Gottes als Blasphemie zurückgewiesen. Es war also ein bedenklicher Schritt, den kirchliche Theologen unternahmen. Zu begreifen ist er nur als Beweis der Ratlosigkeit, vor die uns die Annahme des kirchlichen Dogmas stellt.

In Erwägung der Ungeheuerlichkeit des Gedankens einer Auflösung des trinitarischen Lebens Gottes durch die Selbstentäusserung des Logos lehrten die einen eine nur teilweise Kenose (Thomasius), — eine Kenose nur derjenigen göttlichen Eigenschaften, die nicht zum Wesen Gottes gehören, sondern nur durch sein Verhältnis zur Welt gefordert sind, nämlich der göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit. Dagegen die

immanenten Eigenschaften Gottes, die Gott nicht aufgeben kann, ohne sich selbst aufzugeben, behält der Logos bei seiner Menschwerdung. — Eben darum aber kann von einer wahren Menschheit des Erlösers nicht die Rede sein. Das so zu denkende Wesen ist weder Gott noch Mensch, allenfalls eine Theophanie. So wird also keiner einzigen Seite des Dogmas, weder der wahren Gottheit, noch der wahren Menschheit, noch der Einheit der Person genügt. Darum nehmen andere eine völlige Selbstentäusserung des Logos an. Er „depotenziert sich zum Keim einer menschlichen Seele" (GESS). Diese entwickelt sich allmählich in echt menschlicher Entwicklung bis zur Identität mit dem Logos. Der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische ist Mensch. — Diese Theorie verlangt nicht bloss das Opfer des Verstandes (BIEDERMANN: „Die Kenose des Verstandes"). Sondern, was für eine christliche Dogmatik mindestens ebenso bedenklich ist, sie steht im direkten Gegensatz zu den tiefsten Interessen des christlichen Glaubens, der sich am allerwenigsten in Mythologie verwandeln lässt.

3. Resultat.

Der Eindruck, den die Bemühungen der Kenotiker hinterlassen, kann kein anderer sein als der: das kirchliche Dogma vom Gottmenschen kann eine irgendwie wissenschaftliche Verarbeitung nicht ertragen. Alle die alten Schwierigkeiten des christologischen und trinitarischen Problems werden wieder lebendig und alle von der Kirche verdammten Ketzereien stellen sich wieder ein. Sie konnten auch seinerzeit nicht widerlegt, sondern nur durch den Machtspruch der Kirche zum Schweigen gebracht werden. So wird es bleiben. Das Dogma steht und fällt mit der Macht der Kirche über Vernunft und Gewissen. Darum ist es mit dem Protestantismus prinzipiell gefallen.

Aber es musste auch fallen, weil es nur in lockerer Verbindung mit dem christlichen Glauben steht, den die evangelische Kirche vermitteln will. Dieser Glaube ruht auf der Person Jesu als der vollgültigen, wirksamen Personoffenbarung Gottes. Aber das christologische Dogma ist nicht der unmittelbare Ausdruck dieser Glaubensüberzeugung. Erst in zweiter Linie könnte es in Betracht kommen als Antwort auf die Frage: Wie muss das Wesen des Erlösers gedacht werden, wenn wir ihm

die Erlösung verdanken? Einst, in der alten griechischen Kirche, galt das christologische Dogma als die entsprechende Antwort auf diese Frage. Bestand die Erlösung in der Vergottung der menschlichen Natur, so musste der Erlöser die vergottete Menschennatur in sich darstellen. Nun ist aber unser Urteil über das Werk Jesu ein anderes geworden. Wir verdanken ihm die Offenbarung der Liebe Gottes, die in der Verwirklichung persönlichen Gemeinschaftslebens mit der sündigen Menschheit sich erweist. Haben wir eine andere Vorstellung vom Erlösungswerk, so hat ihr auch eine andere Vorstellung vom Erlöser zu entsprechen. Wie in der griechisch-orthodoxen Dogmatik einander entsprachen Werk und Person Jesu Christi, so muss beides auch in der evangelischen Glaubenslehre einander entsprechen. Dagegen muss es zu den grossten Verirrungen führen, wenn das dogmatische Resultat des griechischen Heilsglaubens zum feststehenden Ausgangspunkt evangelischer Heilserkenntnis gemacht wird.

B. Die spekulative Deutung des kirchlichen Dogmas durch die Hegelsche Philosophie.

1. Die Bedeutung des christologischen Dogmas im allgemeinen.

1. Im Interesse des von der Bibel geführten evangelischen Glaubens hatten die Vertreter des christologischen Dogmas das Opfer des Verstandes gebracht. Wie überlegen stand ihnen gegenüber die mit der Hegelschen Philospohie verbündete Theologie, die das christologische Dogma in seinem tiefsten Sinn deutend in Uebereinstimmung fand mit der wahren Philosophie! Was diese im Begriff klar erkannte, das stellte das Dogma anschaulich dar: Die Einheit Gott und Mensch. Die Religion galt nicht als ein von der Philosophie prinzipiell, sondern nur graduell verschiedenes Lebensgebiet. Damit hat die von der Hegelschen Philosophie beeinflusste Theologie das direkte Erbe des Rationalismus angetreten. Das Christentum galt als Lehre.— Weder die Religion, noch weniger die christliche Religion, am wenigsten die Christologie konnte von diesen Voraussetzungen aus verstanden werden. Es war nur eine Täuschung, die sich bitter rachte, wenn man meinte, im christologischen Dogma

das Bindeglied zwischen „wahren" Philosophie und der christlichen Religion gefunden zu haben.

2. Schon durch FICHTE, dann durch SCHELLING und HEGEL war der Kritizismus KANTs in den Hintergrund gedrängt worden. FICHTE hatte den Ausgangspunkt der Spekulation im subjektiven Denken, im Ichbewusstsein genommen und von da aus die Welt konstruiert. SCHELLING und HEGEL gingen vom Objektiven aus; jener vom objektiven Sein, der Indifferenz von Natur und Geist; dieser vom objektiven Denken des absoluten Geistes. Dieser bringt durch Selbstentwicklung die Welt hervor. Er entlässt als sein anderes aus sich die Natur und bringt durch diese vermittelt das Subjekt, den bewussten Geist hervor. Die Wirklichkeit ist die Entwicklung der absoluten Vernunft durch Natur und Geschichte hindurch. Das Endliche ist durch das Unendliche; das Unendliche ist nur im Endlichen. Endliches und Unendliches sind nicht zwei selbständige Grössen, die, sich gegenseitig ausschliessend, einander gegenüberstehen; sondern sie sind ineinander und durcheinander. Gott und Mensch sind also keine Gegensätze, sondern sie bilden eine unzertrennliche Einheit. Das ist die höchste philosophische Erkenntnis. Sie schien im kirchlichen Dogma vom Gottmenschen ausgesprochen.

3. Allein es ist wohl zu beachten: Diese Bedeutung hat das Dogma als solches, als Begriff, als Idee; — nicht in seiner Beziehung auf die historische Person Jesu. Diese ist vielmehr vom Dogma zu trennen. Sie kommt in Betracht nur als der geschichtliche Träger der Idee der Gottmenschheit. Das galt bei HEGEL immerhin mehr als im geschichtslosen 18. Jahrhundert. Geschichte und Idee stehen in keinem zufälligen Verhaltnis. Vielmehr kommt die Idee nur in der Geschichte zur Entfaltung und die Geschichte ist die Verwirklichung der Idee. Der Gegensatz zwischen notwendigen Vernunft- und zufälligen Geschichtswahrheiten hatte aufgehört. Das war ein ungeheurer Fortschritt gegenüber dem mangelnden geschichtlichen Sinn des 18. Jahrhunderts. Jetzt war ein viel tieferes Verständnis des Geisteslebens ermöglicht. Die geschichtlich gewordenen Lebensgebiete im Staat, Recht, Kunst, Religion erschienen nicht mehr als zufällige, willkürliche Gebilde. Die positiven Religionen galten nicht mehr als Erfindungen menschlicher Klugheit oder Willkür, sondern als notwendige Erzeug-

nisse des im menschlichen Geistesleben zur Erscheinung kommenden absoluten Geistes. Auch die positiv gegebene christliche Religion durfte auf grössere Würdigung rechnen. — Allein die absolute Wertschätzung, die sie selbst beansprucht, konnte ihr doch nur zugemessen werden um den Preis ihres geschichtlichen Charakters. Denn der absolute Geist kommt zu völliger Erscheinung nicht an einem Punkt, sondern im Gesamtverlauf der Geschichte. „Kein einzelner Punkt in der Entwicklung ist ganz ohne Wahrheit; keiner aber ist die ganze, reine Wahrheit" (PFLEIDERER). Demgemäss kann keine geschichtliche Religion als die absolute Religion gelten. Wenn das Christentum als solche gilt, so kann eben nicht das geschichtliche, sondern nur das dogmatische gemeint sein. „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes". Das bleibend Wertvolle, absolut Giltige der christlichen Religion ist die Idee der Gottmenschheit. Die „Christologie besagt nichts anderes, als dass Gott Geist wird, was nur im endlichen Geist, im Menschen geschehen kann, in welchem das Bewusstsein des Absoluten aufgeht, welcher dann auch das Bewusstsein des Absoluten von sich ist". Es handelt sich also nicht um einen einzigen Gottmenschen, sondern um die Gottmenschheit; nicht um die Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum, sondern in der Menschheit.

4. Es waren schüchterne und schwache Versuche, die Verwirklichung der Idee der Gottmenschheit in der Person Jesu als notwendig erscheinen zu lassen. Ob es nun hiess: Die Menschheit durfe nicht bloss als Begriff, sondern müsse als Realität in einem wirklichen Individuum zur Erscheinung gelangen (GÖSCHEL); oder: Die Menschwerdung Gottes müsse sich in einem Individuum vollziehen, sonst bliebe sie nur eine Idee. „Der Gedanke, in der Menschheit Christum zu sehen, erhält erst durch die Vermittlung der absoluten Menschwerdung Gottes (in der Person Jesu) volle Wahrheit und wird durch sie keineswegs aufgehoben" (ROSENKRANZ). Das sind doch nur künstliche Umgehungen der klaren Grundgedanken HEGELS im apologetischen Interesse. Ja, es sind Missverständnisse. HEGEL selbst nahm eine unklare, sich widersprechende Stellung zum christologischen Dogma

ein. Er hatte keine Freude an der Kritik. Vielmehr kehrte er überall die konservative Seite seiner Gedanken hervor. Dagegen hat STRAUSS in konsequenter Durchführung der Hegelschen Grundgedanken die Auflösung der kirchlichen Christologie und des Christentums selbst vollzogen.

2. Die Auflösung der Christologie durch Strauss.

a) Die Bedeutung der Person Jesu.

1. Die Person Jesu von Nazareth kann als Trägerin der Aussagen des kirchlichen Dogmas nicht in Betracht kommen aus geschichtlichen und philosophischen Gründen. Von letzteren wird im nächsten Abschnitt die Rede sein. Hier soll die Rede sein von der geschichtlichen Bedeutung der Person Jesu. — Die Forschungen über das Leben Jesu führten STRAUSS zu der Ueberzeugung, dass wir eine „Geschichte" Jesu gar nicht haben. Wir haben nur „geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen gebildet in der absichtslos dichtenden Sage". Nur auf kritischem Wege kann eruiert werden, was an der Person Jesu geschichtlich ist. Da ergibt sich, dass nur weniges sich feststellen lässt, was historisch unanfechtbar ist. Dies Wenige deutet aber auf eine rein menschliche Person, die nicht fähig ist, die göttliche Würde des Dogmas zu tragen. „Der grösste und wichtigste Teil von demjenigen, was der Christ von seinem Jesus glaubt, scheint vernichtet" (Leben Jesu [3] II, 718). Das ist das Resultat der geschichtlichen Forschung.

2. Die Person Jesu hat keine dogmatische, nur historische Bedeutung. In doppelter Hinsicht. Jesus ist die historische Veranlassung geworden, dass die Idee der Gottmenschheit im Bewusstsein der Menschheit aufstieg. Die religiöse Phantasie hat sie mit Jesus identifiziert. Das war geschichtlich notwendig. „Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, dass Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechts ist, als ihre Religion zu haben, so muss, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewusstsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise als sinnliche Gewissheit erscheinen, d. h. es muss ein menschliches Individuum auftreten, welches als der gegenwärtige Gott gewusst wird" (ib. S. 763). Allein nicht wissenschaftliches Denken, sondern nur die religiöse Phantasie vollzieht die Identifikation von Idee und Person. Diese hat nur geschichtliche Bedeutung, jene

dogmatische Notwendigkeit. „Die sinnliche Geschichte wird zum Traumbild, das nur noch in der Vergangenheit und nicht wie die Idee in dem schlechthin gegenwärtigen Geiste vorhanden ist". — Bedeutungsvoller als diese Schätzung der doch nur zufälligen geschichtlichen Bedeutung Jesu als des zufälligen ersten Trägers der Idee (cfr. die „Christologie" des Rationalismus!) ist die Erkenntnis der christlichen Religion als des Werks der Person Jesu. Zu Zugeständnissen nach dieser Seite hin, sah sich STRAUSS durch die Angriffe auf sein „Leben Jesu" genötigt. Auf religiosem Gebiet stelle Christus ein Höchstes in seiner Art dar, das die übrigen Religionsstifter soweit überrage, dass ein Hinausgehen über ihn für alle Zeiten unmöglich sei. Denn in ihm sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst ins Selbstbewusstsein getreten und zwar mit so schöpferischer Kraft, dass alle folgenden daraus schöpfen konnen (Vergangliches und Bleibendes im Christentum 1838). Ohne die schöpferische Kraft der Person Jesu wäre die christliche Religion ganz undenkbar. „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen stehen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten; insbesondere auf dem Felde der Religion sind alle neuen Epochen und eigentümlichen Gestaltungen an hervorragende Persönlichkeiten geknüpft: — nur das Christentum sollte eine Ausnahme von diesem Typus machen? Die gewaltigste geistige Schopfung ohne nachweisbaren Urheber nur das Ergebnis des Zusammenstosses zerstreuter Kräfte und Ursachen sein?" (Leben Jesu ^{3} § 150). Interessant ist an diesem Zugestandnis einmal der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, der für die Schleiermachersche Christologie entscheidend gewesen ist; sodann die Erkenntnis, dass eine Persönlichkeit, nicht eine Idee am Anfang des Christentums gestanden haben muss. Nicht die Idee der Gottmenschheit, sondern die Person Jesu hat die christliche Religion geschaffen! — Die Konsequenzen, die sich aus dieser doppelten Erkenntnis ergeben hatten, hat STRAUSS nicht gezogen. Sie war eben nicht in ihm gewachsen, sondern von den Kritikern abgerungen. Mehr als die rein historische Wertung Jesu wollte STRAUSS auch in der Zeit der Nachgiebigkeit im Grund doch nicht zugestehen. „Damit ist Christus noch nicht wieder in das eigentlich christliche Heiligtum, sondern nur erst in die Kapelle des Alexander Severus eingefuhrt . . . Für die Zukunft haben wir keine Bürgschaft, ob

nicht noch ein anderer kommen werde, der sich zu Christo als gleicher oder gar als höherer verhielte . . . .“ (ib).

b) Das christologische Dogma.

Hat die Person Jesu keine bleibende Bedeutung, so doch das christologische Dogma. Freilich nur, sofern dieses, von der geschichtlichen Person Jesu abgelöst, die Idee der Einheit Gott und Mensch ausdrückt, die zugleich das Ergebnis der philosophischen Spekulation ist. „Denn das wahre und wirkliche Dasein des Geistes ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch“ (Leben Jesu II, 762), — nicht ein Individuum, sondern die Gesamtheit. Im Wesen der Idee liegt, „dass sie in dem einzelnen erscheint, dass sie die menschlichen Individuen zu Trägern ihres absoluten Inhalts macht, sofern eben die Individualität, Subjektivität nach HEGELs Ausdruck die letzte Zuspitzung des Geistes ist. Dass nun aber irgend ein einzelnes Individuum ausschliesslich die volle Verwirklichung der Idee sein müsse, liegt in dem Wesen der Idee auf keine Weise“ (Streitschriften III, 125). „Die Idee liebt es nicht, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle übrigen zu geizen; nur die Gattung entspricht der Idee. Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, dass als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee gesetzt wird. Die Menschheit ist die Vereinigung beider Naturen, der menschgewordene Gott, das zur Endlichkeit entäusserte Unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Gott. Sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Geistes; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben hervorgeht“. Im christologischen Dogma fasst sich Wesen und Wert der christlichen Religion zusammen. Es ist in ihm der Dualismus prinzipiell überwunden, der dem Christentum vom Judentum her noch anhaftet (Glaubensl. I, 19 f.) Eben darin liegt der Wert des Christentums, dass es die Religion der reinen Immanenz ist.

c) Die Auflösung des Christentums.

Man weiss nicht, worüber man sich mehr wundern soll, über

die Kühnheit der Deutung des kirchlichen Dogmas oder über die zuversichtliche Gleichstellung der spekulativen Idee der Gottmenschheit mit dem Wesen der christlichen Religion. Beides ist ein für uns Heutige unglaubliches Unterfangen. Es musste sich über kurz oder lang als kräftiger Irrtum herausstellen. Die philosophische Idee der Gottmenschheit ist etwas total anderes als das kirchliche Dogma vom Gottmenschen. Sein Schwerpunkt liegt in der Beziehung zur Person Jesu. Dass sie als die mit Gott identische Grösse der Grund des Christentums sei, will das Dogma sagen. Dieses ist Erzeugnis des kirchlichen Nachdenkens, nicht Fundament der christlichen Religion. Sie ruhte auf der Person Jesu und hatte schon vor der Bildung des Dogmas Bestand. Wurde das Dogma aber von der Person Jesu abgelöst, so hatte es jede Beziehung zum christlichen Glauben verloren. — Ferner: es zeugt von völliger Verkennung der Religion überhaupt, vollends der christlichen Religion, die Idee der gottmenschlichen Einheit als ihr Wesen zu bezeichnen. Alle Religion ist seelisches Leben, keine Lehre, kein Begriff. Alle Religion will irgendwie Beziehung des Menschen zu Gott sein. Alle Religion setzt also eine gewisse Selbständigkeit des Menschen Gott gegenüber voraus. Vollends das Christentum, die Religion persönlicher Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch! Die Möglichkeit solcher Gemeinschaft wird von Strauss als auf dualistischen Vorstellungen beruhend rundweg geleugnet. Beharrt das Christentum darauf, dann ists mit ihm vorbei. Religion überhaupt als Wechselverhältnis Gottes und des Menschen ist undenkbar, vollends die christliche Religion persönlicher Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen! Die Antwort auf die Frage: Sind wir noch Christen? war darum von vornherein in verneinendem Sinn gegeben.

C. Die spekulative Deutung des kirchlichen Dogmas bei Biedermann.

1. Allgemeines.

Hatte die spekulative Deutung der Dogmas durch Strauss zur Negation des Christentums geführt, so gelangte Biedermann zu positivem Resultat. Seine Eigenart gegenüber Strauss und Hegel tritt gerade im letzterwähnten Punkt, in der Frage nach dem Wesen der Religion, deutlich hervor. Diese ist nach Biedermanns Ueberzeugung eine objektiv-reale Wechselbe-

ziehung zwischen Gott, dem absoluten Geist, und dem endlichen Menschengeist (BIEDERMANN, Christliche Dogmatik [2], § 93), ohne dass deswegen Gott und Mensch in dualistischem Seinsgegensatz auseinanderfielen. Der Dualismus würde die lebendige Beziehung beider Grossen ebenso unmöglich machen, wie der Pantheismus, der das Innerste der Religion, die reale Wechselbeziehung, zur Unwahrheit macht (§ 108). Die Religion ist etwas von Haus aus anderes als „Wissen"; sie besteht in einer Wesensgemeinschaft des göttlichen und menschlichen Geistes. Darum kann auch BIEDERMANN die „Vorstellung" nicht entbehren für das religiose Bewusstsein. Die Vorstellung ist nicht, wie STRAUSS und HEGEL meinen, eine nur unvollkommene Stufe der Religion, dazu bestimmt, ins reine Denken aufzugehen. Vielmehr ist sie der dauernd notwendige Ausdruck des religiösen Bewusstseins.

Dagegen steht BIEDERMANN in seiner Kritik des kirchlichen Dogmas ganz auf der Seite von STRAUSS. Es ist der Fehler der Kirchenlehre, dass sie von der Person Jesu aussagt, was doch nur von der Idee des Christentums, nämlich der gottmenschlichen Gemeinschaft gilt. Entweder geht die wahre Menschheit oder die wahre Gottheit verloren, wenn beides in einer Person zusammengedacht werden soll. Dagegen ist das Dogma unanfechtbar, ja es ist das Zentraldogma des Christentums und ganz unentbehrlich, wenn es der Ausdruck des religiosen und zugleich metaphysischen Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch sein will. Es gilt vom Christusprinzip, nicht von der Christusperson.

2. Das Christusprinzip.

Das christologische Dogma hat eine doppelte Bedeutung. Furs erste kommt in demselben das eigentliche Wesen der christlichen Religion zur begrifflichen Form; furs zweite ist es zugleich das Fundament der christlichen Religion, auf dem seine Wahrheit beruht.

1. Das „Christusprinzip" ist nichts anderes als die religiose Form des anthropologischen bezw. kosmologischen Prinzips der existentiellen Einheit des unendlichen und endlichen Geistes bei essentieller Verschiedenheit. Die „Welt" ist vom „Weltgrund" zu unterscheiden. Beide haben ein verschiedenes Wesen, verschiedene „Essenz". Der Weltgrund, die alles Seiende bedingende Substanz, lässt sich nur denken als der absolute Geist.

Er steht der Welt, dem endlichen Geist, als essentiell von ihm unterschieden, gegenüber. Unendlicher und endlicher Geist dürfen nicht in pantheistischer Weise identifiziert werden. Es ist nicht so, als käme der absolute Geist im endlichen Geist erst zum Bewusstsein seiner selbst. Andrerseits ist aber das Verhältnis des endlichen und unendlichen Geistes auch nicht als gegensatzliches zu denken. Der Weltgrund kann nicht als neben, ausserhalb der Welt existierend gedacht werden. Vielmehr haben beide ein und dieselbe „Existenz". Der absolute Geist ist dem endlichen immanent und umgekehrt. — Nur so ist Religion möglich und wirklich. Der Pantheismus macht sie zur Unwahrheit, weil er die Wechselbeziehung Gottes und des Menschen leugnet. Er weiss nichts von der essentiellen Wesensverschiedenheit Gottes und des Menschen. Der Deismus macht sie zur Unmöglichkeit, weil er Gott und Mensch als verschiedene Existenzen von einander trennt. So ist keine Beziehung zwischen beiden möglich. In Wahrheit stehen Gott und Mensch in essentieller Verschiedenheit einander gegenüber, aber auf der Grundlage existentieller Einheit. Ihr Verhältnis kommt im christologischen Dogma zu ganz präziser Formulierung: Gott und Menschheit sind δύο φύσεις, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, — aber auch ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. Dies Verhältnis von Gott und Mensch erscheint in der christlichen Religion als Vaterschafts- bezw. Kindschaftsverhältnis. Es verwirklicht sich als das reine Geistesleben der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch und zwar als Vaterschaft von seiten Gottes, als Kindschaft von seiten des Menschen (§ 800). Darum gilt das christologische Dogma als das Realprinzip der christlichen Religion, das ihren spezifischen Wesensunterschied von anderen Religionen ausmacht (§ 801).

2. Zugleich begründet es die Wahrheit der christlichen Religion. Die subjektive Erhebung des menschlichen Ich als endlichen Geistes zu Gott als dem unendlichen Geist hat das Sein Gottes als des absoluten Geistes und seine Selbstbeziehung auf das Ich des Menschen zu ihrer objektiv realen Voraussetzung (§ 81). Würde die subjektive Erhebung des Ich zum absoluten Geist nicht zugleich als Erschliessung des objektiven, realen, absoluten Geistes im endlichen Geist begriffen werden, so wäre alle Religion nichts anderes als Illusion. Die ganze Wahrheit des religiösen Lebens hangt an der Möglichkeit bezw. Wirk-

lichkeit des oben charakterisierten gottmenschlichen Lebens, der essentiellen Verschiedenheit von Gott und Mensch bei existentieller Einheit. Darum erblickt BIEDERMANN in der Ignorierung oder in „rationalistischer" Korrektur des christologischen Dogmas einen Grundirrtum, der sich dadurch rächt, dass eine wissenschaftliche Begründung der Wahrheit der Religion nicht gegeben werden kann. „Es ist bezeichnend, das dieses Zentralproblem für die Metaphysik der Religion im Zentraldogma der Kirchenlehre bei der Bestimmung des Verhältnisses der beiden Naturen in der einen Person des Gottmenschen in ganz präziser Form vorgeschwebt hat. Ebenso bezeichnend ist es aber auch, wie die neueste Phase eines kirchlich positivistischen Rationalismus gerade dieses Dogma in weitem Bogen umkreist" (264). Der Verlust dieses Dogmas könne durch keine noch so erhabene Beschreibung der Würde des Stifters der christlichen Religion ersetzt werden, wie sie seitens der rationalistischen Theologie üblich sei. Sie komme damit über die Menschheit Jesu prinzipiell nicht hinaus. Und doch beruhe Wesen und Wahrheit der christlichen Religion auf ihrem realen göttlichen Charakter, den die Kirchenlehre von der wahren, essentiellen Gottheit des wahren Menschen Jesu — freilich in dieser personlichen Formulierung auf vernunftwidrige Weise — bezeuge. Diese rationalistische Theologie führe über eine rein menschliche, subjektivistische Religion nicht hinaus, sie ermögliche keine reale Gottesgemeinschaft. „Auf jedem Stadium der Auflösung der Kirchenlehre wird nur das Wesen des christlichen Prinzips abgeschwächt und wesentliche Momente seines Inhalts entleert bis zur völligen Aufhebung desselben entweder in das deistische Wesen der Gesetzesreligion oder in das pantheistische der Naturreligion" (§§ 814, 836).

Aehnlich urteilt PFLEIDERER: „Indem der Rationalismus fortfahrt, die christlichen Heilswirkungen, welche die Kirchenlehre vom Gottmenschen aussagt und welche als absolute Pradikate nur von einem absoluten Subjekt Sinn haben, auf die geschichtliche Ursächlichkeit der Person Jesu zurückzuführen, so folgt ihm aus der Relativität dieser bloss menschlichen Ursache auch naturgemäss die Relativität der Wirkung, d. h. aber die Herabsetzung des Wesens des christlichen Heils selber aus einer vollkommenen gottlich-menschlichen Lebenseinheit zur bloss natürlich-menschlichen Vorstellungsweise über den fernen Gott

nebst eigenem sittlichen Streben nach dem fernen Ideal" (Glaubenslehre § 210, 2).

Soll das in der christlichen Religion gebotene Heil das göttliche Leben selbst sein, so muss auch der Heilsgrund das Göttliche selbst sein. Lässt sich dies mit dem wesenhaft Menschlichen in einer Person nicht zusammen denken, um so besser schliesst sich beides zusammen in dem Prinzip der Gottmenschheit. Als Ausdruck für die reale, objektive Einigung des endlichen und unendlichen Geistes ist das christologische Dogma des Zentraldogma der christlichen Dogmatik.

3. Die Christusperson.

1. Die Aussagen über die Person Jesu gehören nicht in die Dogmatik. Jesus ist als der menschlich-geschichtliche Stifter der christlichen Religion eine geschichtliche Grösse, die eben darum nicht Gegenstand des Glaubens sein kann. Er ist nicht Objekt, sondern Subjekt der christlichen Religion; nicht identisch mit dem Christusprinzip, aber der erste Träger desselben. Die Aussagen über ihn gehören ins Gebiet der Geschichte und, — sofern er heute noch als Vorbild der wahren Religion wirksam ist, in die Ethik. Diese Wirksamkeit Jesu ist aber nicht anders zu denken, als die Wirksamkeit aller Grossen in der Menschheitsgeschichte, unter deren Einfluss wir noch stehen. Es ist daher irreführend, von der menschlich-geschichtlichen Person Jesu zu pradizieren, „was die alte Kirchenlehre von ihrem Gottmenschen genau und eigentlich pradizieren konnte" (§ 814). Die Trennung der historisch-ethischen Aussagen uber die Christusperson von den dogmatischen uber das Christusprinzip gibt der Geschichte, was der Geschichte, und dem Dogma, was des Dogmas ist: Die Dogmatik wird durch kein Ergebnis der geschichtlichen Kritik erschüttert und die geschichtliche Forschung ist frei von dogmatischer Bevormundung.

2. Allein ganz sind dogmatische Aussagen über die Person Jesu doch nicht zu entbehren. „Jesus ist als die historische Offenbarung der historische Erloser" (§ 815); also doch nicht bloss eine historische Grosse, wenn die historische Bedeutung Jesu eben zugleich religios gewertet wird. Das ist noch deutlicher, wenn es heisst: „Die Person Jesu ist fur alle Zeiten das welthistorisch gewahrleistende Vorbild fur die Wirksam-

keit des Erlösungsprinzips". Hier wird die ethische Aussage durch eine dogmatische ergänzt. Jesus ist nicht bloss Vorbild, sondern zugleich wirksame Kraft des Glaubens. Aber allerdings, damit ist der Erloser doch nur als Heilsvermittler, nicht als Heilsgrund charakterisiert. Es kommt ihm in der Dogmatik „der bleibende Platz in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zu, indem die Darstellung des geschichtlichen Evangeliums von Jesu Christo das fundamentale Vehikel aller christlichen Heilsverkündigung ist" (§ 816).

4. Verhältnis von Christusperson und -prinzip.

Obwohl das Christusprinzip von der Christusperson zu trennen ist in der Weise, dass nur jenes der Dogmatik zugehört, während diese nur geschichtlich-ethische Bedeutung hat, stehen doch beide in einem positiven Verhältnis zu einander, zunächst allerdings einem rein äusserlichen. Jesus ist der „geschichtliche Quellpunkt" des christlichen Prinzips. Dieses ist durch die geschichtliche Verwirklichung von der Person Jesu in der Menschheit wirksam geworden. Schon deshalb darf es von der Person Jesu nicht gänzlich losgelöst und gegen diese verselbständigt werden. Aber auch weil es sonst zu unbestimmt oder unwirksam würde. — Wenn das Prinzip als „allgemeine Wahrheit von ihrer alleinigen geistigen Wirklichkeit" abgelöst wird, „so ist die notwendige Folge, dass das Realprinzip des Christentums entweder doch wie der nur als ewig unreales Ideal erscheint oder aber dass es aufgehoben wird in der pantheistischen Anschauung des menschlichen Geistesprozesses als eines Prozesses des Göttlichen selbst" (§ 838). Damit hängt zusammen, dass das Wesen der christlichen Religion nach Biedermanns Ueberzeugung ohne Rückgang auf die Person Jesu nicht richtig beschrieben werden kann. „Die inhaltliche Bestimmung des christlichen Prinzips ist nicht so zu fassen, dass dasselbe vor und abgesehen von jener Tatsache sich eo ipso in der Menschheit realisiert hätte" (§ 794). Dann aber ist das Verhaltnis vom Christusprinzip zur Christusperson kein bloss äusserliches, accidentielles, sondern ein innerliches, bleibendes. Dies kommt zu deutlichem Ausdruck in der Bezeichnung Jesu als des „welthistorisch gewährleistenden Vorbilds für die Wirksamkeit des Erlosungsprinzips". Damit erscheint Jesus nicht bloss als der erste in der Reihe der Trager des Christusprinzips, sondern als der, der die kraftvolle

Verwirklichung desselben in den andern allen garantiert. Es ist also ihre dauernde Abhängigkeit von der Person Jesu, die Notwendigkeit eines persönlichen Zusammenschlusses mit ihr behauptet.

5. Kritik und Resultat.

1. Der zuletzt besprochene Punkt erfordert zunächst kritische Prüfung. Auf den ersten Blick ist klar, dass sich die proklamierte Trennung von Person und Prinzip nicht recht einigen will mit dem zuletzt postulierten inneren, bleibenden Zusammenhang. Ist dieser von entscheidender Bedeutung, wie lasst sich dann die Trennung rechtfertigen? Oder, wenn sie begründet ist, wie lasst sich dann das innerlich notwendige Verhältnis herstellen? Wir stehen hier vor einem Entweder-oder, das aufs engste zusammenhangt mit der verschiedenartigen Bestimmung des Christusprinzips. Auf der einen Seite ist es nichts anderes als die metaphysische Konstruktion des Verhältnisses: endlicher und unendlicher Geist bei essentieller Wesensverschiedenheit in existentieller Einheit. Dies Prinzip ist offenbar apriori konstruiert und nicht aus der geschichtlichen Offenbarung in der Christusperson abgeleitet. Dann steht diese auch nur in dem äusserlichen, zufälligen Zusammenhang mit dem Prinzip, als dessen erste historische Verwirklichung. Die Gültigkeit des Prinzips in der Dogmatik beruht gerade auf seiner Loslosung von der geschichtlichen Grundlage. Es ist an und fur sich gültig, nicht erst durch die historische Erscheinung in der Person Jesu. Auf der anderen Seite ist das Prinzip nur durch seine Verwirklichung in der Person Jesu wirksam. Dann ist der Zusammenhang von Person und Prinzip kein bloss accidentieller, sondern ein innerlicher, bleibender. Damit hängt die Forderung zusammen, das christliche Prinzip dürfe nicht apriori konstruiert werden, sondern sei erst aus der Analyse der Religion, wie sie uns geschichtlich vorliegt, zu suchen (§ 148, 2. 794). Mit Beziehung hierauf wird das christliche Prinzip als „Gotteskindschaft" bestimmt. — Gerade an diesem Begriff offenbart sich die verschiedenartige Bestimmung des Christusprinzips. Entweder wird er auf empirisch-historischem Wege aus der ursprunglichen Religion Jesu abgeleitet, dann bedeutet er ein personliches, ethisch-religiöses Gemeinschaftsverhältnis des Menschen mit Gott, das

sich trotz des trennenden Schuldbewusstseins dank der Offenbarung Gottes als der väterlichen Liebe vollziehen lässt. Oder aber bedeutet „Gotteskindschaft" das auf dem Wege apriorischer, metaphysischer Untersuchung konstruierte Verhältnis des endlichen und unendlichen Geistes. Dieses ist sozusagen ein naturnotwendig gegebenes; die Gotteskindschaft im Sinn der christlichen Religion wird dagegen als unerklärliches Wunder der göttlichen Liebesoffenbarung anerkannt. Dort handelt es sich um einen metaphysischen Begriff, der seine Gültigkeit in sich selbst tragen soll. Hier um eine lebendige ethisch-religiöse Wirklichkeit, die nur durch die Person Jesu bezw. den Glauben an sie als die vollkommene Offenbarung Gottes wirksam ist. Dort handelt es sich um die Denkmöglichkeit eines Wechselverhältnisses zwischen unendlichem und endlichem Geist; hier um die Wirklichkeit persönlicher Gemeinschaft zwischen dem persönlichen Gott und dem Menschen. — Das „Christusprinzip" hat also keine einheitliche Bedeutung, sondern verquickt rein gedankliche Begriffe mit rein persönlichen Lebenswerten. Diese Verquickung ist bei BIEDERMANN nicht zufällig. Es zeigt sich vielmehr hier, wie auch sonst in seiner Dogmatik, dass das religiöse Wechselverhältnis Gott und Mensch nicht sowohl als persönliche Gemeinschaft, sondern als begriffliches Verhältnis zu denken ist. Und doch ist jene Verquickung auch BIEDERMANN nicht völlig gelungen. Das zeigt sich in der schwankenden Wertschätzung der Person Jesu in ihrem Verhältnis zum Prinzip. Nach der einen Seite bedeutet sie nicht mehr als die zufällige, geschichtliche Verwirklichung des an sich feststehenden Prinzips; nach der andern Seite ist sie die bleibend notwendige Vermittlung des Prinzips.

2. Im Interesse widerspruchsloser dogmatischer Begriffe ist die Auflösung des „Prinzips" in seine beiden Bestandteile, in seine metaphysische und religiöse Bedeutung, geboten. Von der ersteren wird sich zeigen, dass sie nicht in der Dogmatik, sondern in der Apologetik ihre Stelle hat; von der letzteren, dass sie zur dogmatischen Wertschätzung der Person Jesu führt. Mit anderen Worten: Die Trennung von Person und Prinzip bei BIEDERMANN führt notwendig zu einer Trennung der zwei heterogenen Bestandteile des Prinzips; zur Ausscheidung des einen aus der Dogmatik und zur Verknüpfung des andern mit der Person. Das Resultat dieses Prozesses ist: Die Ausscheidung

des christologischen Dogmas in seiner Ablösung von der Person Jesu aus der Dogmatik und die Neubildung einer Christologie als der dogmatischen Wertung der Person Jesu. Wir haben das Resultat vorweggenommen. Nun der Beweis.

a) Dass das „christologische Dogma" als Ausdruck bloss eines Prinzips, nicht als Wertung der Christusperson, seine eigentliche Bedeutung einbüsst, haben wir schon anlässlich der Kritik der Straussschen Christologie gezeigt. Der eigentliche Sinn des christologischen Dogmas besteht in seiner Beziehung auf die Person Jesu. Als blosse Idee der Einheit des endlichen und unendlichen Geistes steht es der christlichen Dogmatik ganz fern; ja diese Idee führt zur Auflösung desselben. Nun bedeutet freilich bei BIEDERMANN das christologische Dogma nicht jene Idee der gottmenschlichen Einheit, sondern das Wechselverhältnis des endlichen und unendlichen Geistes auf Grund ihrer existentiellen Einheit. Es führt so nach der Ueberzeugung BIEDERMANNS nicht sowohl zur Auflösung als zur einzig möglichen Begründung der Wahrheit der Religion. Will man diesen Wahrheitsbeweis gelten lassen, so gehört er in die Apologetik, nicht in die Dogmatik. Ob wir freilich mit diesem Beweis für die Wahrheit der Religion auf der richtigen Fährte sind, ist noch die Frage. Denn selbst wenn sich jenes gedankliche Wechselverhältnis, wie es im christologischen Dogma zum exakten Ausdruck kommen soll, als in der Wirklichkeit des Seins begründet nachweisen liesse, so wäre damit noch lange nicht die Wahrheit der christlichen Religion aufgezeigt, die ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch sein will. Diese Religion kann ihrem Wesen nach nicht auf nachweisbaren Ideen, sondern nur einerseits auf einer persönlichen Willenskundgebung Gottes, andererseits auf einer persönlichen Willensentscheidung des Menschen beruhen.

b) Dagegen allerdings als Ausdruck der Gotteskindschaft hat das Christusprinzip in der christlichen Dogmatik eine zentrale Stellung, wenn nämlich unter Gotteskindschaft nicht bloss jene Begriffskonstruktion des Wechselverhältnisses endlicher und unendlicher Geist, sondern die lebendige Gottesgemeinschaft verstanden wird, wie sie in der Person Jesu wirksam in die Erscheinung getreten ist. In der Tat soll ja das Prinzip nicht apriori konstruiert, sondern auf empirischem Weg aus der

christlichen Religion abgeleitet werden. Dann aber ist es nicht angangig, zwischen Person und Prinzip zu trennen. Ja, es wird sich von selbst ergeben, dass die Gotteskindschaft in uns nur wirklich wird auf Grund des Glaubens an die Person Jesu. Gotteskindschaft beruht auf persönlicher Offenbarung Gottes als des Vaters. Offenbarungstrager kann nicht ein Prinzip, sondern nur eine Person sein. Es wird sich also nicht bloss jene Trennung von Person und Prinzip als unhaltbar ergeben, sondern auch die Meinung, nur dieses konne in die Dogmatik aufgenommen werden. Im Gegenteil, nicht das Christusprinzip, nur die Christusperson kann Grund des Glaubens sein. Somit brauchen wir eine Christologie als die Lehre von der Person Jesu. Es ist also die Aufgabe, welche die „rationalistische" Theologie seit SCHLEIERMACHER sich gestellt hat, nicht eine Verirrung, sondern vielmehr eine unumgangliche Notwendigkeit.

D. Die Vermittlung der kirchlichen Bedeutung und philosophischen Deutung des christologischen Dogmas.

1. Einleitung.

Der Restauration des kirchlichen Dogmas einerseits, seiner Umdeutung durch die Philosophie andrerseits, steht gegenüber die Vermittlungstheologie. Sie schlägt nach der persönlichen Art ihrer Vertreter mannigfache Wege ein. Wir besprechen die Christologie DORNERS, eines der namhaftesten Dogmatiker dieser theologischen Gruppe. Nach seiner Ueberzeugung eignete sich gerade das christologische Dogma zu solcher Vermittlung. Es lässt sich nämlich „als Gewinn der neuen Wissenschaft seit SCHELLING die Erkenntnis bezeichnen, dass Endliches und Unendliches sich nicht ausschliessen". Wie das menschliche Wesen etwas Unendliches an sich hat „wenigstens in der Form der Empfanglichkeit", so ist das göttliche Wesen keineswegs gegen das menschliche abgeschlossen, sonst wäre das Endliche, wie HEGEL gezeigt, eine für Gott nicht überschreitbare, dualistische Schranke. „Damit aber würde Gott verendlicht" (DORNER, System der christlichen Glaubenslehre S. 357). Die Idee der Gottmenschheit ist also durchaus vernünftig. Und so ist denn das volle Verständnis des christologischen Dogmas erst im 19. Jahrhundert möglich geworden (S. 301).

2. Die Idee des Gottmenschen.

1. Die Idee des Gottmenschen ergibt sich notwendig aus der Idee Gottes und der Welt bezw. des Menschen. Gott ist nicht das schlechthin in sich abgeschlossene Wesen. Vielmehr „aus seiner Vollkommenheit und Seligkeit in der Liebe heraus setzt er als ein wirklich anderes die Welt, weder zur Erganzung eines Mangels seines vollkommenen Wesens, noch um einer Ueberfülle willen, deren er nicht mächtig wäre“ (§ 33), sondern „fur die freie Liebesgemeinschaft mit ihr“ (§ 34). Der Gottesbegriff, von dem DORNER ausgeht, ist also ein gänzlich anderer, als der der Hegelschen Philosophie. Die Welt ist keineswegs ein Moment im Entwicklungsprozess des Absoluten. Gott bildet mit ihr weder eine logische, noch metaphysische Einheit. Vielmehr ist Gott die Liebe, die sich persönlich mitteilt zum Zweck persönlicher Gemeinschaft. Es ist also der christliche Gottesbegriff, den DORNER voraussetzt. Von der Philosophie ubernimmt er nur die Idee, dass das göttliche Wesen nicht als abgeschlossen gegen die Welt zu denken ist. Er verzichtet nicht ihr zulieb auf den Gedanken eines der Welt selbständig gegenüberstehenden Gottes, sowenig wie auf den einer Gott selbständig gegenüberstehenden Welt. — Diese, von Gott fur die Gemeinschaft mit ihm geschaffen, ist ihrem Wesen nach für das Göttliche empfänglich. Nicht zwar die Natur, sondern die Menschheit, die die Bestimmung hat, die Natur ihren ethischen Zwecken dienstbar zu machen. Die Menschheit ist für Gott aufgeschlossen und empfänglich. „Die Idee des Menschen nach der Seite des Erkennens und Wollens schliesst eine wesentliche Beziehung zum Vernunftigen und Guten, eben daher zu Gott in sich“ (I, 520). Die Menschheit ist aber erst vollendet nicht als die Masse der einzelnen, sondern sie bedarf der personlichen Zusammenfassung in einem Zentralindividuum als ihrem geistigen Haupt, das so fur Gott aufgeschlossen ist, dass der personliche Zusammenschluss Gottes mit ihm erfolgen kann. Auch diese Idee stammt nicht aus der Philosophie. Aus ihr ist nur der Gedanke entnommen, dass das menschliche Bewusstsein zum Welt bezw. Gottesbewusstsein zu erweitern bestimmt und fähig ist. Dass diese Bestimmung aber in einem einzelnen Vertreter der Menschheit völlig erreicht werden müsse, das ist im Gegenteil von der Philosophie stets geleugnet worden.

2. Die Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Wesens verwirklicht sich in der Religion. „Gott ist als die Liebe sich selbst mitteilend, der Mensch dafür geistig empfanglich; die Wirklichkeit jenes Mitteilens und dieses Empfangens als Einheit gesetzt, ist Religion" (§ 46). Diese ist nicht bloss ein subjektiv menschliches Erlebnis, sondern sie hat ihren objektiven, realen Grund in dem sich selbst mitteilenden Wesen Gottes. Daher ruht jede Religion auf Offenbarung. Da sie die geistige Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit bezweckt, ist sie vor allem innere, dem menschlichen Geist zu teil werdende, Inspiration. Diese findet ihre notwendige Ergänzung in der äusseren, Manifestation (§ 52). Die vollendete Offenbarung kann nun aber nicht bloss in einzelnen Momenten der Inspiration bestehen, sondern in einem Menschen, „der vom ersten Moment seines Daseins an mit seiner ganzen Person in einem der Offenbarung zugehörigen und in einem von Gott getrennten Sein ist" (I, 644). Es ist also notwendig die Existenz eines Wesens, das „mit zentraler Empfänglichkeit für Gott und seine Gegenwart ausgerüstet ist", also die Existenz des Gottmenschen.

Also nicht bloss die Idee Gottes und die Idee der Menschheit, sondern auch „der Begriff der vollkommenen Religion verlangt den der Menschwerdung Gottes" (I, 654). Die absolute Religion ist die gottmenschliche und umgekehrt, über welche hinaus eine höhere gar nicht denkbar ist.

3. Die Verwirklichung der Idee des Gottmenschen.

1. Die Verwirklichung der Idee des Gottmenschen ist um ihrer selbst willen notwendig. Es wäre ja sonst weder das Wesen Gottes, noch das des Menschen vollkommen. Das Wesen Gottes nicht, weil er die Gemeinschaft mit der Welt bezw. der Menschheit bezw. ihrem Repräsentanten sucht. „Es wäre ein Widerspruch gegen die göttliche Idee der Gottmenschheit, wenn er (Gott) ewig nicht erreichte, was er will, sondern ewig nur in der Welt sich suchte, bei zerstreuten Ansätzen stehen bliebe, ohne sich zu finden" (I, 646). Das Wesen des Menschen nicht, weil „die Menschheit, obwohl nicht von Anfang vollendet geschaffen, doch geschaffen ist, um vollendet zu werden, nicht um ein Torso zu zu bleiben". Zu ihrer Vollendung aber gehört, dass sie eine Einheit darstellt. Diese hat sie nur durch einen realen, weltwirk-

lichen Mittelpunkt (I, 648). Der Menschheitsorganismus braucht sein Haupt.

2. Was sich so schon aus der Idee selbst mit Notwendigkeit ergibt, ihre Verwirklichung, das ist in der christlichen Religion als geschichtliche Wirklichkeit in der Person des Gottmenschen gegeben. Das Christentum ist als die gottmenschliche Religion die Ueberwindung des heidnischen Pantheismus und des jüdischen Deismus (§ 70), und als solche die absolute Religion. Und zwar soll die Menschwerdung Gottes nicht etwa aus ihrer logischen oder ethischen Notwendigkeit heraus deduziert werden. Vielmehr sei die evangelische Verkündigung, die der Glaube ergreife, die allein tragfähige Grundlage dieser Erkenntnis. Aber aus dem Glauben „entwickelt sich naturgemäss die Erkenntnis des Christentums in seiner ewigen Begründung oder göttlichen Vernünftigkeit" (I, 643). Das „Historische" soll keineswegs als nebensächlich gelten oder als entbehrlich beiseite geschoben werden. Aber es bedarf der Rechtfertigung durch die Idee.

3. Eine weitere Begründung erfährt die Notwendigkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung durch die Rücksichtnahme auf die Sünde. Sie macht die an sich notwendige Menschwerdung Gottes erst recht notwendig. Die Sünde hat die Gottentfremdung der Menschheit herbeigeführt. Diese ist erlösungsbedürftig. Die Erlösung wurde weder durch Bestrafung, noch durch Uebersehen der Sünde geschaffen. „Irrtum, Schuld und Sünde können nur überwunden werden durch die entgegenstehenden positiven Kräfte der Weisheit, Seligkeit und Freiheit in der Liebe". Es ist darum eine schöpferische Neuoffenbarung Gottes notwendig, seine Menschwerdung im Sohne, „welche aus den Tiefen des ewigen, freien Liebeswillens aufsteigend und das Recht der Gerechtigkeit anerkennend auf die ohne Erlösung verlorene, aber noch erlösungsfähige Menschheit berechnet ist" (§ 89). Es ist daher die Menschwerdung nach einer neuen Seite notwendig und mithin — in gleichem Masse, als dies der Fall —, noch mehr begründet (II, 245/46).

4. Jesus von Nazareth, der Gottmensch.

Die Hauptaufgabe ist nun die, nachzuweisen, dass Jesus der Gottmensch ist und wie wir uns die Person des Gottmenschen zu denken haben.

1. Ein zwingender Beweis dafür, dass Jesus der Gottmensch sei, lässt sich von seiten der Geschichte natürlich nicht führen (I, 722). Was sie zu leisten hat, ist der Nachweis, dass das Bild von Jesus, das in der Gemeinde lebt und das wir in den urchristlichen Urkunden haben, von den Verfassern nicht erfunden sein kann, weder absichtlich, noch in absichtsloser Dichtung. Dieser Nachweis ist wohl zu führen. Denn das überlieferte Christusbild ist so gross, so „allen Wünschen und Erwartungen seiner Junger entgegengesetzt, so aller menschlichen Berechnung zuwider und sie zu Schanden machend . . ., dass nur Stumpfsinn die Unerfindbarkeit, die historische Realität dieses wunderbaren Charakters in Abrede stellen kann" (I, 727). Ferner muss die Geschichte den Nachweis führen, dass „das Bild Jesu dem nicht widersprechen darf, sondern vollkommen entsprechen muss, was man von dem Vollender der Offenbarung und Religion erwarten muss". Auch dies kann gezeigt werden. Tritt uns doch der geschichtliche Jesus als das Urbild des Guten auf Grund seiner vollendeten Gottesgemeinschaft entgegen. Voraussetzung für die Anerkennung dieser Behauptung ist nur das Vorhandensein wahrhaft sittlicher, idealer Gesinnung des Beurteilers. Ist solche vorhanden, so übt das Bild des geschichtlichen Jesus heute noch den entscheidenden Einfluss aus. „Es spricht das Innerste des Menschen an und zeigt sich dem Gemüt als so vertrauenswert, dass die Hingabe an ihn dem Gewissen nicht als ein Akt der Willkür, sondern als Pflicht erscheint." Und so kann man nur sagen: „Es liegt geschichtlich nicht bloss nichts vor, was zur Bestreitung dieser Jesu zukommenden Würde berechtigte, sondern was irgend zur Selbstdarstellung des Gottmenschen schlechthin apriori möchte erwartet werden, das ist in der Geschichte Jesu reichlich gegeben, ja übertroffen" (!) (I, 723).

2. Wie aber haben wir uns die Person des Gottmenschen zu denken? Damit stehen wir vor den alten christologischen Fragen, an denen sich das Denken vergebens zerarbeitet hat. Das Dogma selbst schliesst ja die widersprechenden, sich ausschliessenden Grössen zur Einheit zusammen. Wer der einen genügen will, vernachlässigt bezw. bestreitet die andere und fällt in Ketzerei. Dorner glaubt, das Problem sei dem Verständnis näher gerückt auf Grund der von der Philosophie vertretenen Voraussetzungen über das göttliche und menschliche Wesen bezw. ihr Aufgeschlossensein gegeneinander. Es ist nun Dorner vor

allem um die Wahrung der einheitlichen Persönlichkeit des Gottmenschen zu tun. Das Nachdenken hat deswegen nicht von den beiden Naturen, sondern von ihrer unio, die ja an sich als möglich gedacht werden kann, auszugehen. Die göttliche Natur, d. h. nicht Gott in seiner „Aseität" (II, 421 Anm.), sondern nach seiner sich mitteilenden und aufschliessenden Seite, also der göttliche Offenbarungsgrund, der Logos, einigt sich mit der menschlichen Natur, d. h. nicht mit der empirischen, durch die Sünde depravierten, sondern mit dem neugeschaffenen, Herz und Haupt der Menschheit bildenden Menschenwesen. Die unio beider so bestimmter Naturen enthält keinen Widerspruch, ist vielmehr denknotwendig. „Beide Naturen sind gerade auch durch das Unterscheidende auf einander angewiesen, die menschliche durch ihre Empfänglichkeit und Bedürftigkeit, die göttliche durch Gottes Liebe (II, 417). Kommt nun diese gottmenschliche Lebenseinheit zum Selbstbewusstsein, „so ist das Selbst, welches Inhalt dieses Selbstbewusstseins ist, notwendig nichts anderes, als die daseiende gottmenschliche Lebenseinheit. Ueberall kann ja das Selbstbewusstsein eines Wesens, wenn es der Wahrheit entsprechen soll, nur das ideelle Abbild eben dieses Wesens sein. Das Wesen nun aber, das durch die Einigung der Naturen geworden ist, ist gottmenschliches Wesen. Also wird auch das Selbstbewusstsein des Gottmenschen, um wahr zu sein, gottmenschlich sein" (II, 417). Es ist also die Person Jesu keine Einigung zweier Ich, des göttlichen und menschlichen, sondern zweier Naturen. Dabei ist allerdings zuzugeben, dass die „formale Seite des menschlichen Wissens und Wollens nie und nimmer gottlich, sondern vom göttlichen Prinzip an sich unterschieden" ist (II, 418); wie andrerseits „die formale Seite des göttlichen Wissens und Wollens nicht aufhört, sondern vom menschlichen unterschieden bleibt" (II, 419). Es wird ja auch nicht Gott in seiner Aseität Mensch, sondern der göttliche Logos. Er erscheint nun als die „formale" Seite der gottmenschlichen Natur des Erlösers. Er teilt sich dieser immer vollkommener mit; nicht mit einem Mal in seiner ganzen Fülle. Die Menschwerdung ist als eine fortgehende zu denken, da der menschlichen Natur das Werden wesentlich ist, so dass „Gott als Logos jede der neuen Seiten, die von der wahren, menschlichen Entwicklung hervorgebildet werden, stetig ergreift und sich aneignet, wie umgekehrt die wechselnde aktuelle Empfänglichkeit der Menschheit mit immer neuen

Seiten des Logos sich bewusst und wollend zusammenschliesst" (S. 431). Die völlige unio beider Naturen ist also nicht der Anfang, sondern das Resultat des Lebensprozesses, ebenso das dem gottmenschlichen Wesen entsprechende gottmenschliche Selbstbewusstsein.

5. Kritik.

1. Wir fassen zunächst die eben besprochene Frage ins Auge. Man wird kaum sagen können, dass die Kirchenlehre von den zwei Naturen in einer Person durch die Fassung vom Wesen Gottes als des aufgeschlossenen, und des Menschen als des empfanglichen Teils klarer und vorstellbarer geworden ware. Die Anleihen bei der spekulativen Philosophie versetzen uns nur in die Lage, dass die Idee der Gottmenschheit an sich als sympathisch erscheint. Wie aber die gottliche Natur ungeschmalert mit der ungeschmälerten menschlichen (zu der doch auch die sog. formale Seite gehört!) ein Personleben bilden könne, bleibt das ungelöste Rätsel. Die Einheit der Person soll unter allen Umständen gewahrt werden. Aber wie ist das moglich, wenn die volle Gottheit und Menschheit zusammenbestehen sollen? Auch nach DORNERS Ueberzeugung gehört Wissen und Wille zum Wesen Gottes und des Menschen. Weder die gottliche noch die menschliche Natur ist ohne Selbstbewusstsein zu denken. Wir stehen also vor einer Doppelpersönlichkeit. Würde aber nur ein einheitliches, gottmenschliches Selbstbewusstsein angenommen, so wäre weder die gottliche noch menschliche Natur vollkommen.. Die Anschauung des personlichen Gottmenschen ist so wenig wie auf dem Boden der Kirchenlehre zu vollziehen. — Sofern sich aber DORNER eine anschauliche Vorstellung macht, weicht er von der Kirchenlehre ab. Er meint, die Personlichkeit des Gottmenschen sei dem Werdeprozess unterworfen gewesen. Der göttliche Logos habe das menschliche Wesen immer mehr durchdrungen und erst das Resultat dieser Entwicklung sei das Selbstbewusstsein des Gottmenschen. Darf dies in der Weise aufgefasst werden, dass das menschliche Ich Jesu eine werdende Personlichkeit war, die sich durch die stete Lebensgemeinschaft mit Gott zur vollkommenen, gottinnigen Persönlichkeit entwickelte, dann hat man wohl eine anschauliche Vorstellung von der personlichen Lebensgemeinschaft Jesu mit Gott, aber man ist weit entfernt vom christologischen

Dogma der Kirche.

2. Ebensowenig denkbar ist das Verhältnis des historischen Jesus zum Gottmenschen des Dogmas. Es ist nicht richtig, dass die Anforderungen, die von der Dogmatik her apriori an das geschichtliche Jesusbild gestellt werden müssten, erfüllt seien. Der historische Jesus ist weder das vorausgesetzte göttliche, noch menschliche Wesen. Er ist keineswegs die menschliche „Zentralpersönlichkeit", die prinzipiell das gegesamte menschliche Geistesleben in sich vollendet trüge. Lange Zeit hat die Vermittlungstheologie in Jesus den Idealmenschen erblickt. Sie deutete die Selbstbezeichnung Jesu, „Menschensohn", in diesem Sinn. Man hat sich bemüht, das menschliche Leben Jesu in möglichst reichliche Beziehung zu sämtlichen Lebensgebieten zu bringen, während andrerseits die negative Kritik in dem Fehlen dieser Beziehungen einen bedenklichen Mangel erblickte. Dieses Urteil war nur möglich auf Grund jener abstrakten Auffassung von der Menschheit Jesu, wonach Jesus Repräsentant der ganzen Gattung hätte sein mussen. Das ist eine blosse Abstraktion, von der man sich lediglich keine anschauliche Vorstellung machen kann. Das innere und äussere Leben Jesu müsste von vornherein unverständlich bleiben. — Der geschichtliche Jesus ist aber auch nicht Gott in Menschengestalt. Sonst wäre gerade sein eigenstes Wesen, die Gemeinschaft mit dem Vater, wie sie im Gebet sich darstellt, innerlich unwahr. Sollte aber diese Gemeinschaft zu denken sein als die des Logos mit Gott, als die der zweiten Person in der Gottheit mit der ersten innerhalb des trinitarischen Gotteslebens, so wäre sie etwas ganz anderes als das menschlich-göttliche Gemeinschaftsleben, wie es der geschichtliche Jesus mit dem Vater hatte. Es ist also nicht richtig, dass in der Geschichte Jesu „reichlich, ja überreichlich gegeben sei, was irgend zur Selbstdarstellung des Gottmenschen apriori geschichtlich möchte erwartet werden".

3. Was endlich das Verhältnis des kirchlichen Dogmas vom Gottmenschen zur Idee der Gottmenschheit betrifft, so wurde schon mehrfach gezeigt, dass beide gerade am entscheidenden Punkt einander feindlich gegenüberstehen. Die Idee der Gottmenschheit findet ihre Verwirklichung nicht in einem einzelnen Individuum, sondern in der gesamten Menschheit. Die Einwendungen Dorners, es würde sonst weder das Wesen

Gottes, noch das des Menschen zur Vollendung gelangen, sind unbewiesene und unbeweisbare Behauptungen. DORNER kommt übrigens der philosophischen Kritik insofern entgegen, als er das zur Einheit mit Gott fähige Individuum als ideelle Zusammenfassung der ganzen Menschheit, als Haupt und Herz des Menschheitsorganismus fasst. — Allein die Grundposition DORNERs ist eine von der Philosophie ganzlich verschiedene. Er geht nicht von der philosphischen Idee Gottes, als des absoluten Geistes, sondern von dem persönlichen Gott des christlichen Glaubens aus. Gott, die ewige Liebe, sucht in Lebensgemeinschaft mit der Menschheit zu treten. Solche Lebensgemeinschaft ist nur mit Personen, nicht mit einer Idee denkbar. Sie ist auch denkbar mit Einzelpersönlichkeiten. Die Konstruktion einer Zentralpersonlichkeit ist völlig entbehrlich in diesem Zusammenhang. Die Gemeinschaft, um die es sich handelt, ist nicht naturhafte Wesenseinheit, sondern ethisch-persönliche Gemeinschaft. Ist dies das Wesen der christlichen Religion — und das ist nach DORNERs Ueberzeugung so — dann ist die spekulative Idee des Gottmenschen nicht ihr adäquater Ausdruck. Sie ist vielmehr etwas prinzipiell anderes als die metaphysische Begriffskonstruktion vom Verhältnis des endlichen und unendlichen Geistes. Wird das Wesen Gottes und seine Beziehung zur Menschheit von vornherein ethisch-personlich bestimmt, dann ist die Anleihe bei der Philosophie zwecklos und verfehlt. Fur die christliche Dogmatik ergeben sich bezuglich der Christologie zunächst ganz andere Fragen als die nach der Vereinigung der gottlichen und menschlichen Natur im Gottmenschen. Die erste Frage ist die: Ist unser persönliches Gemeinschaftsverhaltnis mit Gott durch Christus bedingt? Dann die: Was ist von ihm zu sagen, wenn wir ihm die vollkommene Gottesgemeinschaft verdanken?

6. Resultat.

Die Aufgabe, welche die Vermittlungstheologie sich gestellt hatte, war eine undankbare in doppelter Hinsicht.

1. Die der Philosophie entlehnte Idee der Gottmenschheit war eine Stütze von zweifelhaftem Wert. Das kirchliche Dogma hat mit jener Idee nur eine scheinbare Aehnlichkeit. Sobald sein eigentlicher Kern, die Beziehung zur Person Jesu, klar

und bestimmt herausgestellt wird, verwandelt sich die vermeintliche Verwandtschaft in den schärfsten Gegensatz. Das hatte sich schon bei STRAUSS gezeigt. Noch bedenklicher musste die christliche Theologie werden, als FEUERBACH aus der spekulativen Idee der Gottmenschheit die Konsequenz zog, dass die Gottesidee blosse Abstraktion und die Religion nichts sei als Illusion. Kommt Gott erst im menschlichen Geist zum Bewusstsein seiner selbst, so ist der wirkliche Gott eben der Mensch. Nun standen sich zwei Grossen gegenüber, Glaube und Unglaube, die eine Vermittlung von vornherein ausschlossen und die vermittelnde Idee musste als wertlose Täuschung erkannt werden.

2. Es war aber auch im Interesse der christlichen Religion gar nicht gelegen, gerade das christologische Dogma stützen und verteidigen zu wollen. Als Ausdruck des christlichen Glaubens konnte es nur solange gelten, als die Auffassung der griechischen Kirche vom christlichen Heilsgut als der Vergottung der menschlichen Natur gültig war. Nun war aber die evangelische eine ganz andere geworden. Der Zusammenhang mit dem christologischen Dogma war nur mehr ein indirekter. Es konnte nicht mehr als der klare Ausdruck dessen gelten, was wir dem Evangelium Jesu verdanken. Was Ausdruck des Glaubens, freudiges Bekenntnis sein sollte, wurde eine unerträgliche Last für den Glauben, erzwungenes Bekenntnis. Wollte die Vermittlungstheologie hier Abhilfe schaffen, so durfte sie das unverstandene Dogma nicht umdeuten und durch Entlehnung ganz andersartiger Begriffe annehmbarer machen. Vielmehr musste sie den religiösen Kern des Dogmas ergründen und ihn in eine verständige Form zu kleiden suchen.

III. Neubildung der Christologie.

A. Neubegründung der Christologie bei Schleiermacher[1].

1. Einleitung.

Die besprochenen theologischen Richtungen behandeln alle die christologiche Frage im Anschluss an das christologiche Dog-

[1] Dass die Christologie Schleiermachers erst jetzt zur Besprechung kommt, scheint nicht bloss ein Verstoss gegen die geschichtliche Ent-

ma. Dabei stellt sich heraus, dass dies Dogma entweder seine religiose Bedeutung, die Beziehung auf Jesus, den Erlöser, preisgeben muss, um als rationell zu gelten, ja, dass es einen gänzlich anderen Sinn bekommt, der zur Eigenart der christlichen Religion in ausschliessendem Gegensatz steht. Oder aber, wenn es in seinem eigentlichen, ursprünglichen Sinn verstanden werden soll, verlangt es autoritätsmässige Annahme, da es gedankenmässig nicht angeeignet werden kann. — Allein es ist verkehrt, das christologische Dogma als massgebenden Ausgangspunkt für die christologische Frage anzusehen. Es ist ja selbst nur eine mogliche Antwort auf diese notwendige Frage. Erscheint diese Antwort als unmoglich, so hilft es nichts, sich weiter mit ihr abzuquälen. Man muss die Frage selbst aufs neue ins Auge fassen. Es ist auch verkehrt, die unverständliche Antwort mitsamt der Antwort heischenden Frage wegzuschieben, wie das der Rationalismus des 18. und 19. Jahrhunderts tut. Wir müssen vielmehr die eigentliche, religose Bedeutung der Frage verstehen lernen. Denn von der Religion, nicht vom Dogma hat die Theologie auszugeben. „Die Religion ist der theologischen Wissenschaft erster und eigentlicher Gegenstand; erst nach der Betrachtung des religiosen Lebens selbst darf sich die Theologie den Niederschlägen und Ausgestaltungen der Religion im Institut, Lehre, Kirche und Theologie zuwenden" (Weinel, Die Wirkungen des Geistes 1899 Vorrede). Die religiose Frage, welche den Christen bewegt, ist die: Worauf beruht der Heilsglaube, dessen ich als Christ gewiss bin? Ruht er in irgend einer Weise auf der Person Jesu Christi, dann ist Christologie notwendig, als Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Erlösers im Blick auf das Werk der Erlösung. Das kirchliche Dogma war die Antwort vom Heilsverständnis der griechischen Kirche aus. Wir müssen sie suchen vom Heilsverständnis der Reformation aus. Den Weg hat Schleiermacher gewiesen. Ihm verdanken wir die Erkenntnis der notwendigen prinzipiellen Unterscheidung von Religion und Dogma.

---

wicklung zu sein, sondern auch gegen die tatsächliche Abhängigkeit sämtlicher schon besprochener theologischer Gruppen von der Schleiermacherschen Theologie. Indes möge die klare Herausstellung der Grundgedanken der Christologie die Nachstellung Schleiermachers rechtfertigen.

2. Die Stellung Schleiermachers zum „Dogma".

1. Während die theologische Reaktion, die Geistesarbeit des 18. Jahrhunderts ignorierend, die vom Rationalismus gering geschätzten Güter wieder zu gewinnen glaubte durch Unterwerfung unter die objektiven Autoritäten der Vergangenheit, war für SCHLEIERMACHER das Recht des Geistes auf Freiheit und Selbständigkeit unantastbar. Stand doch das vom Rationalismus der Orthodoxie abgerungene Recht der Denkfreiheit im innigsten Zusammenhang mit der von der Reformation erkämpften Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dies Recht konnte kein evangelischer Christ preisgeben. Um eine Rückkehr zu katholischer Unterwerfung unter äussere Autoritäten, heissen sie nun Kirche oder Dogma oder Bibel, kann es sich ebensowohl aus Gründen des Glaubens wie der Vernunft nicht handeln. Die subjektive Persönlichkeit hat die Entscheidung. Für die Dogmatik gilt deswegen der Grundsatz, dass nichts Glaubensgegenstand werden kann, was nicht in den Umkreis meines subjektiven, religiösen Erlebens tritt.

2. Aber eben vom religiösen Erleben, nicht vom rationellen Nachdenken, geht die Entscheidung aus. Damit tritt SCHLEIERMACHER in strikten Gegensatz zu allem Rationalismus. Das Geistesleben ist mehr als Verstandesarbeit. In der Seele eröffnen sich viel reichere Lebenskräfte, als bloss der Verstand. So die Religion, die nicht in der Annahme von Lehrsätzen, seien es nun dogmatische, unbeweisbare, oder vernünftige, beweisbare, sondern in eigenartigem, unmittelbarem, gefühlsmässig vermitteltem Leben besteht. Das Nachdenken hierüber, wie es sich in Dogmen verfestigt, hat demgemäss nur sekundäre Bedeutung. Das Dogma ist nichts, oder aber der Ausdruck einer erlebbaren religiösen Grösse. Muss es als solcher anerkannt werden, dann hat es, wenn auch nicht in seiner Form, aber in seinem eigentlichen Gehalt, bleibende Bedeutung. Es darf nicht einfach, als mit der Geschichte veraltet, ignoriert werden. Denn — das ist der 2. Punkt, an dem sich der Gegensatz SCHLEIERMACHERS zum Rationalismus zeigt, — es ist Unverstand, das in der Geschichte offenbare Geistesleben geringzuschätzen, sich einfach darüber stellen zu wollen. Die Lebensgebiete, die hier dem Subjekt sich eröffnen, strömen ihm einen Reichtum des

Lebens zu, der freilich erst durch die lebendige Aufnahme und Verarbeitung des Subjekts zu eigenem Besitz wird.

3. Daraus ergibt sich eine ebenso freie, wie gebundene Stellung zum Dogma. SCHLEIERMACHER steht ebenso fern der Orthodoxie, die einfach Unterwerfung unter die übervernünftigen, „geoffenbarten“ Glaubenssätze verlangt, — wie dem Rationalismus, der nur gelten lässt, was sich vor dem Forum des subjektiven, kritischen Verstandes rechtfertigen lässt. Es handelt sich für ihn gar nicht um die Frage, ob das Dogma vernünftig oder unvernünftig, wahr oder falsch sei. Sondern um die ganz andere: Welches religiose Heilsgut will das Dogma zum Ausdruck bringen? Welcher Ausdruck ist der der Sache entsprechende? Also nicht Unterwerfung unter das Dogma, nicht Verwerfung oder Auflösung desselben, sondern Verständnis seines religiosen Gehalts, entsprechende Gestaltung seiner Form, das ist SCHLEIERMACHERS Stellung zum Dogma. Demgemäss handelt es sich beim christologischen Dogma vor allem um die Frage, welches Heilsgut der Christenheit darin zum Ausdruck gebracht sein soll. Verlangt das religiose Erleben des Christen überhaupt eine dogmatische Aussage über die Person Jesu? Wenn ja, welcher Art muss sie sein?

3. Die Christologie in den Reden über die Religion.

Der Natur der Sache nach lässt sich in den Reden eine „Christologie“ nicht erwarten. Und sofern sie in Frage kommt, ist eine klare Position zu vermissen. Doch steht die Christologie im inneren Zusammenhang mit zwei Grundgedanken, die erwähnt werden sollen[1].

1. Die christliche Religion ist wie alle Religion Leben, nicht Lehre. Welcher Art dieses Leben ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Auch nicht, woher SCHLEIERMACHERS Auffassung stammt. Für unseren Zweck kommt nur in Betracht die Bedeutung, die sich aus dieser Auffassung von Religion für die Person Jesu ergibt. Ist die Religion Lehre, so ist sie immer abzulösen von ihrem Stifter. Aber als Leben setzt sie den Zusammenschluss mit der lebenspendenden Kraft voraus. Solche religiose Kraftzentren sind notwendig. Denn nicht alle Menschen sind gleichermassen des religiösen Erlebnisses fähig. Die Durch-

[1] Die Zitate sind aus Rede 5.

schnittsmenschen brauchen Führer, Mittler, Priester, in denen sich die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen besonders kraftvoll verwirklicht. „Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf eines solchen Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion wecke und ihm eine erste Richtung gebe." „Der religiöse Mittler wirkt, indem die in ihm wohnende Harmonie des Universums von selbst in anderen die verwandten Töne zum Klingen bringt." Als solchem kommt ihm natürlich eine übermenschliche Würde zu. „Wenn alles Endliche der Vermittlung eines Höheren bedarf, um sich nicht immer weiter vom Universum zu entfernen, und ins Leere und Nichtige hinausgestreut zu werden, um seine Verbindung mit dem Universum zu erhalten . . ., so kann ja das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittlung benötigt sein darf, unmöglich bloss endlich sein; es muss der göttlichen Natur teilhaftig sein ebenso und in eben dem Sinn, in welchem es der endlichen teilhaftig ist." Bei Jesus war „dies Bewusstsein von der Ursprünglichkeit seiner Absicht und von der Kraft derselben, sie mitzuteilen und Religion anzuregen, zugleich das Bewusstsein seines Mittleramts und seiner Gottheit". Allein in den Reden gilt selbstverständlich Jesus nicht als der einzige Mittler. Es treten immer neue auf. Ausdrücklich wird das von SCHLEIERMACHER oft genug betont. Erst in der 2. und 3. Auflage der Reden lasst er merken, dass ihm Jesus als der höchste und letzte Mittler erscheint. „Das wird sich von selbst ergeben, dass, wenn ihm dann Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muss, der aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der Erlösung und Versöhnung wahrhaftig gestiftet hat." — Indes sei nicht der Glaube an diesen Mittler das Entscheidende. Jesus selbst habe den Nachdruck auf seine Religion, nicht auf den Anschluss an seine Person gelegt. Er habe nie sein Prinzip und seine Person verwechselt. Diese Verwechslung sei freilich erklärlich, ja unvermeidlich (vgl. das Gesetz der Identifikation, wie BIEDERMANN es nennt). „Das Faktum, als das zuerst die Grundanschauung ihrer individuellen Religion ins Bewusstsein der Menschheit getreten, ist den religiösen Menschen stets heilig, und sie reden niemals von ihrer Religion, ohne dieses zu erwähnen. Wenn also die beständige Erwähnung desselben alle Aeusserungen ihrer Religion begleitet und ihnen eine eigene Farbe gibt, so ist nichts

natürlicher, als dieses Faktum mit der Grundanschauung der Religion selbst zu verwechseln."

2. Der zweite Gedanke, auf den wir hinweisen möchten, betrifft den objektiven Charakter der Religion. Die christliche Religion ist, wie alle Religion, eine geschichtlich gegebene, positive. Die sog. natürliche oder allgemeine oder Vernunftreligion ist nichts als eine leere Abstraktion, „das würdige Produkt eines Zeitalters, dessen Steckenpferd eine erbärmliche Allgemeinheit und eine leere Nuchternheit war". „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Negation alles Positiven und Charakteristischen in der Religion." War die Religion Sache des Verstandes, so musste sie möglichst allgemeinen Charakter haben. Ist sie Sache des Gemüts, so hat sie der Art des Gemütslebens entsprechend ihre charakteristische Bestimmtheit. Wer sie kennen lernen will, muss ihre konkrete Erscheinungsform, die „Individuen der Religion" studieren. Dementsprechend hat auch die christliche Religion ihre Eigenart, die, wie man denken sollte, durch ihre konkrete, geschichtliche Erscheinung zu bestimmen wäre. — Allein im Gegensatz zu seinen eigenen Prinzipien hat Schleiermacher nun doch wieder eine „allgemeine" Religion, mit der die christliche identifiziert wird. Sie wird als Erlösungsreligion bezeichnet, aber ist dies doch in einem ganz anderen als dem geschichtlichen Sinn. Es ist „keine andere als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der grosser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte, über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind". Die christliche Religion erscheint also als identisch mit der Idee der Religion. Nur insofern ist sie die wahre. Dagegen auf ihren geschichtlich bedingten Charakter gesehen, ist sie keineswegs unüberbietbar. Da gilt von ihr: „Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig; aber sie selbst und ihre ganze Bildung ist vergänglich." Wird aber das Christentum nicht nach seinem eigentlichen, geschichtlich gegebenen Wesen bestimmt, sondern nach einem irgendwoher geschöpften Idealbegriff, also z. B. in der Art Schleiermachers als das unmittelbare Bewusstsein der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen be-

zeichnet, dann wird von einer irgendwie bleibenden Bedeutung der Person Jesu nicht die Rede sein können. Denn dies religiöse Erlebnis ist an die geschichtliche Offenbarung in Jesus nicht gebunden. Es steht mit ihr in gar keinem inneren Zusammenhang. Darum ist es auch ganz in der Ordnung, wenn in den Reden nicht mehr von Jesus gesagt wird, als dass er unter vielen ein Mittler der Religion sei. Hierauf aber lässt sich eine Christologie nicht aufbauen. Es ist also richtig, wenn ZELLER sagt: „Der Mittelpunkt des späteren Systems SCHLEIERMACHERS, die Person Christi, ist dem Redner noch keineswegs unentbehrlich. Das Wesentliche im Christentum ist ihm hier erst die Idee, dass das Endliche einer höheren Vermittlung bedürfe, um mit der Gottheit zusammenzuhangen" (Vorträge und Abhandlungen 1865 S. 178). Aber andrerseits sind doch auch schon die Richtlinien gezogen, die die Glaubenslehre näher beschreibt, ohne sie doch zu einer in sich begründeten Christologie zusammenfassen zu können, weil sie über die in den Reden gegebene Auffassung vom Wesen der christlichen Religion prinzipiell nicht hinausführt.

4. Die Christologie in der Glaubenslehre.

a) Definition der christlichen Religion.

Die christliche Religion wird bestimmt „als eine der teleologischen Richtung der Frommigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, die sich von andern solchen wesentlich dadurch unterscheidet, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" (§ 11). Der Stifter der christlichen Religion tritt nicht hinter dem Werk zurück, das er gestiftet hat, sondern es ist dauernd mit seiner Person verknüpft. Bei den monotheistischen Glaubensweisen des Judentums und Mohammedanismus ist das ganz anders. Ihre Bekenner werden nicht leugnen, „Gott könne ebensogut das Gesetz durch einen andern gegeben haben als durch Moses und die Offenbarung könnte ebensogut durch einen andern gegeben sein als durch Mohammed. Christus aber als allein und für alle Erloser wird allen anderen gegenübergestellt und wird auf gar keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht" (§ 11, 4). Das Heilsgut der christlichen Religion wird nur erlebt im Anschluss an die Person Jesu. „Es lässt sich das Be-

wusstsein der Erlösung nicht erleben ohne das andere, von Christus erlöst zu sein" (§ 11, 3). Der christliche Glaube ist also Glaube an Christus. Es ist allerdings nach SCHLEIERMACHERS Ueberzeugung nicht so, als ob die Abhängigkeit von der Person Jesu immer klar ins Bewusstsein treten müsste. Aber jedenfalls würden diejenigen, die es als Befreiung empfinden würden, aus der Abhangigkeit von Christus erlöst zu sein, sich ausserhalb der christlichen Gemeinschaft stellen (§ 11, 4). —

Wie rechtfertigt nun SCHLEIERMACHER diese Definition des christlichen Glaubens?

b) Ausgangspunkt der Christologie.

1. Nicht ein in der Kirche überliefertes Dogma oder das in der Geschichte überlieferte Bild des historischen Jesus bilden den Ausgangspunkt. So würde sich nur entweder die „gläubige" Unterwerfung unter eine dem eigenen Erleben fremde Autorität, oder die historische Kenntnis und Wertschätzung eines hervorragenden Menschen begründen lassen. Ausgangspunkt ist vielmehr die persönliche Erfahrung des Christen, die er innerhalb der christlichen Gemeinde macht. Hier erlebt er das Ideal der Religion: Das vollkommene Gottesbewusstsein in seiner Kräftigkeit und Seligkeit. Es ist in Wirklichkeit allerdings immer nur in der Annäherung begriffen. Aber alle Hemmung empfindet der Christ als etwas Nichtseinsollendes und zugleich erlebt er die Kraft der Ueberwindung. Er findet es erleichtert, die Macht des bloss sinnlichen Bewusstseins zu brechen und dem Gottesbewusstsein sich zu nahern, d. h. alle Eindrücke, die er empfängt, auf das religiöse Gefühl zu beziehen und andererseits alle Tätigkeit aus demselben hervorgehen zu lassen. Das Gottesbewusstsein erlebt fortgesetzte Kräftigung. Mit ihr ist verknüpft sich steigernde Seligkeit. Sie wird darin erlebt, dass im Gefuhl des gekräftigten Gottesbewusstseins die Hemmungen des natürlichen und geselligen Lebens nicht zugleich als Hemmungen des Gottesbewusstseins empfunden werden. Was der Sunder als Uebel und göttliche Strafe empfindet, das stört nicht die Seligkeit des Christen, die er im innersten geniesst. Mit Beziehung auf den früheren, unvollkommenen Zustand der Hemmung und Trubung des Gottesbewusstseins ist dies neue Leben als Erlosung zu bezeichnen. Sofern es sich aber nicht bloss um Wegräumung der Hemmnisse handelt, die dem

absoluten Gottesbewusstsein im Wege stehen, sondern zugleich um Kräftigung desselben und Mitteilung der damit verknüpften Seligkeit, ist die Erlösung zugleich Neuschaffung.

2. Der Christ erfährt die Erlösung innerhalb der christlichen Gemeinde. Sie ist nicht seine eigene Errungenschaft, sondern „begründet in einem neuen, göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt" (§ 87). Aber auch von diesem Gesamtleben kann die erlösende Kraft nicht gewirkt sein (§ 88, 3). Denn die Gesamtheit besteht ja aus lauter Erlösungsbedürftigen, die unter den Hemmungen des Gottesbewusstseins leiden. Das Zusammenwirken der Unreinen kann Reines nicht zum Resultat haben. Also kann die in der christlichen Gemeinde erlebte Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins nicht von dieser selbst ausgehen, sondern nur von ihrem Stifter. Das Bild Christi, das als Gesamtbesitz in der Gemeinde fortlebt und den Eindruck sündloser Vollkommenheit den einzelnen mitteilt, hat allein erlösende Kraft. Jesus ist — nicht bloss der geschichtliche —, sondern der stetig wirksame alleinige Erlöser.

c) Folgerung.

1. Geht die Erlösung von Jesus aus, so muss die Kraft dazu in ihm gelegen sein. Verdanken wir ihm die immer völligere Kräftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins, so muss es in absoluter Weise in Jesus gewesen sein. Es muss ein „Sein Gottes in Christo" angenommen werden. Das will die Kirche in der Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christus zum Ausdruck bringen. Und wenn sie die Unsündlichkeit Jesu lehrt, so ist diese Lehre nur die Folgerung aus der Tatsache, dass die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, die wir ihm verdanken, die sich steigernde Fähigkeit zur Ueberwindung des sinnlichen Selbstbewusstseins nicht von ihm gewirkt sein konnte, wenn sie von ihm selbst nicht schlechthin überwunden gewesen wäre. Nie kann in ihm das sinnliche Bewusstsein dem Gottesbewusstsein den Sieg streitig gemacht haben. Nie kann ein Kampf, auch nur ein Schwanken in ihm gewesen sein. War er aber der Unsündliche, so konnte er nicht aus dem sündlichen Gesamtleben her sein, noch durfte er Spuren solchen Zusammenhangs an sich tragen.

2. Das vollkommene, absolut kräftige Gottesbewusstsein, das

Sein Gottes in Jesu, seine Unsündlichkeit, das alles soll zum Ausdruck kommen in der Bezeichnung Jesu als des „Urbilds" (§ 93). Damit soll indes nicht gesagt sein, dass Jesus auf allen Lebensgebieten als urbildlich zu gelten habe, sondern nur eben auf dem religiösen, vermöge seines Gottesbewusstseins. Auch meint SCHLEIERMACHER nicht, dass alles einzelne im religiösen Leben Jesu, das in seiner Ausprägung doch zeitlich bedingt war, urbildlich gewesen sei. Aber sein Wesenskern ist das Urbild, über das es kein Hinausgehen gibt. Dass dies Urbild geschichtlich geworden ist, ist notwendige Voraussetzung seiner Wirksamkeit. Denn wenn zwischen dem Erlöser und den Erlösungsbedürftigen überhaupt Lebensgemeinschaft stattfinden soll, so muss er wirklicher Mensch gewesen sein, also unter den geschichtlichen Lebensbedingungen gestanden haben. „Das Urbildliche musste in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment musste zugleich das Urbildliche in sich tragen." Das ist das Wunderbare an der Person des Erlösers, das die kirchliche Lehre von der wahren Gottheit und wahren Menschheit in einer unzertrennten Person zum Ausdruck bringt. SCHLEIERMACHERS Formulierung lautet so: „Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber verschieden durch die stetige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war" (§ 94). Um ein Vereintsein zweier Naturen im Sinn der Kirchenlehre kann es sich nicht handeln; aber in dem Sinn, dass in Christus alle sinnlichen Lebensfunktionen von der Einheit des geistigen Prinzips in ihm absolut beherrscht werden und dass das Geistige sich aller endlichen, sinnlich-menschlichen Seiten seines Wesens bemächtigte, die sich der Umwandlung durch das geistige Prinzip hingaben (§ 97).

Das Eintreten des Urbilds in die Geschichte setzt nun einen besonderen Schöpferakt Gottes voraus. Schon die Einleitung der Glaubenslehre weist darauf hin, dass „kein Anfangspunkt eines eigentümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft, zumal einer frommen, aus dem Zustand des Kreises zu erklären ist, in welchem er hervortritt und fortwirkt" (§ 13). Das findet seine Anwendung insbesondere auf den Anfang der christlichen Religion, als der vollkommenen, für die ganze Menschheit bestimmten, die zur Vollendung bringt, worauf die menschliche Natur angelegt ist. Das Eintreten Christi in die

Weltentwicklung beruht auf einer ursprünglichen, schöpferischen Tätigkeit Gottes. Es ist ein Wunder (§ 93, 3). Dies Wunder wäre aber zur Wirkungslosigkeit verurteilt, wenn es nicht zugleich „eine Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft" wäre. Der Eintritt Jesu in die Welt ist zugleich anzusehen „als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewusstseins in sich aufzunehmen" (§ 89, 3).

5. Kritik.

1. SCHLEIERMACHER hat mit seiner Methode wie der Dogmatik überhaupt, so insbesondere der Christologie die Wege gewiesen. Sie wird, wenn sie der Art des evangelischen Glaubens, wie wir ihn der Reformation verdanken, gerecht werden will, keinen anderen Weg einschlagen dürfen. Sie muss ausgehen von dem in der Gegenwart erlebbaren Heil und die innere Beziehung nachweisen, in dem es zur Person Jesu steht. Dann wird sich ergeben, dass und inwiefern Jesus als Gegenstand des Glaubens in Betracht kommt, dass es ein Christentum nicht gibt ohne den Glauben an Christus. Ausgangspunkt und Folgerung der Christologie SCHLEIERMACHERS, seine Methode, muss massgebend bleiben. Wenn das nicht sogleich und nicht allgemein anerkannt wurde, so ist SCHLEIERMACHER selbst daran schuld. Er hat wohl den richtigen Ausgangspunkt, den in der christlichen Gemeinde erlebten Heilsbesitz, angegeben, aber er hat ihn nicht richtig angegeben. Was SCHLEIERMACHER als absolute Kraftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins bezeichnet, ist etwas gänzlich anderes als die Kraft und Seligkeit der im Evangelium erschlossenen Gottesgemeinschaft des Christen.

2. Nach SCHLEIERMACHERS eigenen Voraussetzungen müsste das Wesen der christlichen Religion aus ihr selbst bezw. aus ihrem geschichtlichen, in der Person des Stifters und der von ihm gestifteten Gemeinde gegebenen Charakter abgeleitet werden. „Es gibt nur eine Quelle, aus welcher alle christliche Lehre abgeleitet wird, nämlich die Selbstverkündigung Christi" (§ 19 Zusatz). In Wirklichkeit wurde es von SCHLEIERMACHER auf psychologisch-spekulativem Weg aus dem Wesen der Religion, bezw. des menschlichen Geisteslebens, abgeleitet.

Wir haben schon bei der Besprechung der Christologie in den Reden gesehen, dass die christliche Religion als identisch gilt mit einem wesentlich philosophischen Religionsbegriff. Das gilt auch für die Glaubenslehre. Die Lehrsätze aus der Religionsphilosophie sind für die ganze Dogmatik bestimmend. Die Religion ist nach SCHLEIERMACHERS Meinung ihrem eigentlichen Wesen nach schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Die christliche Religion ist das auch; aber nur nach einer Seite hin. Ihrem Wesen nach ist sie Gemeinschaft mit Gott; demgemäss kommt sie auch als Freiheitsgefühl zum Bewusstsein. Das religiose Selbstbewusstsein ist nach SCHLEIERMACHER Gottesbewusstsein, d. h. der Fromme weiss sich mit allem bloss endlichen Sein von Gott als der absoluten Kausalität umschlossen und bestimmt. Der Christ hat dies Bewusstsein auch; aber zugleich weiss er sich durch die Gemeinschaft mit Gott der Welt gegenüber frei und zu ewigem seligem Leben berufen. — „Sünde" ist nach SCHLEIERMACHER Hemmung des Gottesbewusstseins, Bestimmtheit des Selbstbewusstseins von nur endlichen Kausalitäten oder von der Sinnlichkeit, das noch nicht seiende Gottesbewusstsein. Nach christlicher Ueberzeugung ist sie das nicht sein Sollende, das von Gott trennende Schuldbewusstsein. — Erlösung gilt dort als Befreiung vom sinnlichen Selbstbewusstsein, d. h. von der Kausalität des bloss Einzelnen, Sinnlichen, Weltlichen; Bestimmtsein von der Kausalität des Absoluten. Für den Christen ist sie Aufhebung des Schuldbewusstseins, Wiederaufnahme in die Gottesgemeinschaft. — Der Erloser ist dort die Verwirklichung des vollkommenen Gottesbewusstseins; nach christlicher Ueberzeugung kann er Erloser nur sein als die persönliche Offenbarung des Sünde und Schuld vergebenden, die Menschen in seine Persongemeinschaft rufenden göttlichen Liebeswillens.

3. Die Folge des nichtchristlichen Religionsbegriffs ist, dass es SCHLEIERMACHER nicht gelingen konnte, die bleibende Bedeutung des Erlosers für den Glauben nachzuweisen. Er kann sie nur behaupten. Dazu war er veranlasst einmal aus Respekt vor der Geschichte. Geschichtliche Tatsachen und Persönlichkeiten, nicht blosse Ideen sind die treibenden Krafte im Leben der Menschheit. Sodann wirkte mit sein Verstandnis für das Wesen der Religion. Sie lässt sich nicht in sachlicher Weise nach Art von Lehrsätzen und Gesetzesparagraphen, son-

dern nur von Person zu Person übertragen. Nur in der Gemeinschaft von Personen kann Religion leben. Die ganze Wirksamkeit der christlichen Religion ruht auf ihren persönlichen Trägern, die sich ihrerseits von der Persönlichkeit Jesu bestimmt wissen. Das hat SCHLEIERMACHER von frühester Jugend an während seines ganzen Lebens erfahren. Es wurde in ihm gerade im Gegensatz zur gegenteiligen Ansicht des Rationalismus besonders lebendige Ueberzeugung. Darauf beruht seine Christologie. — Aber aus der philosophischen Erlösungsreligion ist die Notwendigkeit des Anschlusses an die Person des Erlösers schlechterdings nicht abzuleiten. Die Ueberwindung des bloss sinnlichen Selbstbewusstseins durch das Welt- bezw. Gottesbewusstsein ist ein psychologischer, naturhafter Prozess, dessen Verlauf durch die Person Jesu in keiner Weise bedingt ist. Insofern hat STRAUSS mit seiner Kritik der Schleiermacherschen Christologie vollkommen recht: „Um das zu bewirken, was SCHLEIERMACHER ihn bewirken lässt, ist kein anderer Christus nötig und nach den Schleiermacherschen Grundsätzen über das Verhältnis Gottes zur Welt, des Uebernatürlichen zum Natürlichen auch kein anderer möglich, als ein idealer" (Leben Jesu II, 762). Dagegen liesse sich wohl der notwendige innere Zusammenhang zwischen Erlösung und Erlöser nachweisen, wenn die Frage des Erlösungsbedürftigen die ist, ob ein Gemeinschaftsverhältnis des sündigen Menschen mit dem heiligen Gott möglich ist, wenn die Erlösung in der Beantwortung, d. h. Bejahung dieser Frage besteht. Diese Bejahung gibt keine Idee, nur eine Person; auch keine bloss menschliche Person, weder die eigene noch eine andere; sondern nur die, in der wir den geoffenbarten Liebeswillen Gottes verehren. — Auch damit hat STRAUSS recht, wenn er meint: „Ein solcher Christus, wie SCHLEIERMACHER ihn konstruiert, sei immer nur in der Idee vorhanden gewesen, in welchem Sinn freilich dem kirchlichen System derselbe Vorwurf noch stärker gemacht werden müsste, weil sein Christus noch viel weniger existiert haben kann". Zu SCHLEIERMACHERS Jesus passt das johanneische Christusbild, das deswegen auch von ihm bevorzugt wurde, mit der ruhigen, geklärten Abgeschlossenheit, — nicht der oft leidenschaftlich kämpfende und ringende Jesus der Synoptiker. Die absolute Kraftigkeit und Seligkeit des Gottesbewusstseins lässt sich in der Tat nur als ruhende Naturausstattung denken. Anders, wenn

Jesu Gottesbewusstsein das persönlicher Gemeinschaft mit Gott war. Dann ist es nicht Naturausstattung, sondern Jesu persönliche Tat, nicht ohne Kampf gewonnen und behauptet. — Dass Jesus diese Tat vollbrachte, kann freilich nur als „Wunder" bezeichnet werden. Es bleibt also auch so bei der Meinung SCHLEIERMACHERS, dass die Erscheinung Jesu Christi einen besonderen Schöpferakt Gottes voraussetze.

4. Die Anerkennung dieses Wunders wurde SCHLEIERMACHER zum besonderen Vorwurf von STRAUSS gemacht. Allein zu diesem Vorwurf hatte er kein Recht. SCHLEIERMACHER versteht unter einem wunderbaren Vorgang oder einer wunderbaren Persönlichkeit keine Erscheinung ausserhalb des Zusammenhangs, in dem alles Wirkliche steht. Aber er anerkennt das Unerklärliche, das schliesslich jedem Faktum als solchem anhaftet. Die Welt ist, wenigstens im Prinzip, erklärlich, sofern ein Zusammenhang vorausgesetzt werden muss, in welchem alles Seiende steht. Dies Seiende selbst ist nicht zu erklären. Es ist ein unerklärliches Faktum. Vollkommen rational ist nur die Welt und sind nur die Personen, die wir mit unserer ratio konstruieren, die also nicht wirklich sind. Das Wirkliche aber hat als solches den Charakter des Irrationalen, „Zufälligen", wie man im 18. Jahrhundert gesagt hat, an sich. Das tritt uns besonders lebhaft entgegen, wenn es sich um ausserordentliche Persönlichkeiten handelt. Der Verstand kann sie aus dem zeitgeschichtlichen Zusammenhang heraus verstehen. Aber erklären, warum sie da sind, warum sie Wirklichkeiten geworden sind, kann er nicht. Das gilt insbesondere von der Person Jesu. Wer das Wunder, das hier vorliegt, ganz konsequent leugnen und diese Person durchaus erklären will, der muss sie aus den zeitgeschichtlichen Verhältnissen heraus konstruieren und ihre geschichtliche Wirklichkeit — leugnen. Es ist kein Wunder, dass dies das Ende aller extremen Kritik ist.

B. Die Neubildung der Christologie bei Ritschl.

1. Einleitung.

SCHLEIERMACHERS methodische Grundsätze konnten nur zu dem von ihm behaupteten dogmatischen Resultat führen, wenn die christliche Religion klar und bestimmt in ihrer Eigen-

art als persönliches Gemeinschaftsverhältnis mit Gott, wie es in der Person Jesu anschaulich und in der christlichen Gemeinde wirksam gegeben ist, erfasst wird. Dann wird sich ergeben, dass unsere Religion nicht beruht auf einer Idee, auch nicht auf einem Prinzip, sondern auf der Person Jesu, dass also die Christologie nichts mit der Idee der Gottmenschheit zu tun hat — (erst eventuell in 2. Linie) —, vielmehr die Lehre von der Bedeutung der Person Jesu für den Glauben sein muss.

Jene Auffassung vom Wesen des Christentums hat sich in der deutschen Theologie seit der Mitte des Jahrhunderts immer mehr Bahn gebrochen. Die Motive waren mannigfacher Art. Wir möchten in diesem Zusammenhang nur auf einige entscheidende Punkte aufmerksam machen.

Fürs erste wirkte mit der Niedergang der HEGELschen Philosophie. Im Zusammenhang damit stand das Misstrauen gegen die dieser Philosophie entsprechende pantheistische Religion, die eine eigentlich persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, als von vornherein undenkbar, ausschliesst. Das war lange Zeit vielen zweifelhaft, bis die Auflösung der christlichen Religion von den konsequenten Vertretern jener Philosophie proklamiert wurde. Nun sah man, dass die Idee der gottmenschlichen Einheit etwas völlig anderes war als die christliche Gewissheit der gottmenschlichen Lebensgemeinschaft, dass die naturnotwendige psychologische Entwicklung des menschlichen Selbstbewusstseins zum Allbewusstsein etwas anderes war als die auf persönlicher Entscheidung ruhende, darum den Schwankungen des persönlichen Lebens unterworfene Gemeinschaft mit Gott, dass diese Religion sicheren Grund nur hat auf einer persönlichen Gottesoffenbarung.

2. Ferner war von positiver Bedeutung der neuerstarkte Einfluss der KANTschen Philosophie. Im Anschluss an KANT brach sich mehr und mehr die Ueberzeugung Bahn, dass das Wesen des menschlichen Geistes nicht identisch ist mit dem logischen Denken. Man erkannte die entscheidende Bedeutung des Willens. Das Denken ist einzig mögliches und richtiges Mittel der Erkenntnis der Dinge. Aber die schaffende Grundkraft des Geistes ist der Wille. Und zwar nicht der Wille als seelischer Trieb. Diese Meinung müsste der Natur der Sache nach im Pessimismus enden. Alles Leben, alle Freiheit des Geistes ruht auf der Erlösung vom Naturwillen durch die Bindung

an das Sittengesetz. Der persönliche Wille macht frei. Persönlichkeit zu sein ist die Bestimmung des Geistes. Ist die Religion geistiges Leben, so besteht sie nicht in Ideen, so wenig wie in Dogmen; sie ist vielmehr persönliches Leben.

3. Dieser Erkenntnis kam das neu gewonnene Verständnis des Evangeliums Jesu, das wir der Reformation verdanken, entgegen. Es in seiner ursprünglichen Art kennen zu lernen, setzte uns die historisch-kritische Forschung der Bibel, des Urchristentums, mit in die Lage. Diese „Kritik" hat freilich auch zerstörend gewirkt. Aber doch nur für die, welche die asthetische Religion des Pantheismus für die einzig berechtigte hielten und sich mühten, durch spekulative Umdeutung der Dogmen das Christentum mit jener Religion zu identifizieren. Ihnen musste die Erkenntnis seines ganz anderen Wesens ärgerlich sein. Dagegen für den, der in der „Persönlichkeit" das Wesen geistigen Lebens und in persönlicher Gemeinschaft mit Gott das Wesen der Religion erblickte, war die Evangelienforschung nur Gewinn. Nun trat die Person Jesu in ihrer ewigen, noch heute wahrhaft personbildenden Kraft um so klarer hervor. Sie selbst hat sich, wenn man so sagen darf, an die Stelle der gottmenschlichen Idee oder des christologischen Dogmas gestellt.

4. Das Verdienst, diese Gedanken zusammgefasst, das Wesen der christlichen Religion richtiger erkannt und dadurch die Durchführung der Schleiermacherschen Methode ermöglicht zu haben, gebührt Ritschl. Wir schliessen uns den Ausführungen Ritschls selbst an. Abweichungen seitens der Schüler bezw. notwendige Korrekturen werden teils nebenbei erwähnt, teils als „Ergänzungen" besonders besprochen werden. Unsern Ausgangspunkt haben wir zu nehmen in der Anschauung Ritschls vom Wesen der christlichen Religion.

2. Die christliche Religion.

1. Ihr Wesen soll zunächst negativ bestimmt werden. Die Religion ist an und für sich keine theoretische, sondern eine praktische Grösse. Sie ist aber auch nicht Moral, obwohl sie im engsten Zusammenhang mit derselben steht. Insofern nämlich, als der Selbstwert des Geistes, der im sittlichen Selbstbewusstsein begründet ist, gegenüber der Natur einer Sicherstellung bedarf. Diese gewährt die Religion. „Sie ist Deutung des Weltlaufs in

dem Sinne, dass die erhabenen geistigen Mächte, welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geist seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur erhalten oder bestätigen" (Rechtf. u. Vers. III, 17. 465 u. ö.). Die Religion steht also in innerem Zusammenhang mit der Moral, aber sie ist nicht Moral. Es wird als Verdienst SCHLEIERMACHERS bezeichnet, dass er das Wesen der Religion gegen Moral und Philosophie sicher begrenzte und bestimmte, dass er „die Form des Christentums nicht in einer Lehre wie der Islam, nicht in einer gemeinschaftlichen Verfassung, wie der Mosaismus und Katholizismus, sondern in der Idee der Erlösung durch Christus nachgewiesen" (I, 476). RITSCHL ist freilich mit dieser Charakterisierung des Christentums nicht einverstanden; die Erlösung werde nach Art einer Naturkraft wirksam gedacht (I, 469); in der christlichen Religion haben aber nur geistig-sittliche Kräfte und Grossen Berechtigung. Es wird ja in ihr die Selbstbehauptung der Person gegenuber allen Naturmachten (Natur nicht bloss = sichtbare Natur!) gewährleistet. Sie besteht darum auch nicht in dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, sondern in dem Bewusstsein persönlicher Freiheit gegenuber der Welt. Der positive Charakter des Christentums war also von SCHLEIERMACHER nicht richtig bestimmt; aber es war doch schon ein grosses Verdienst, dass er es gegen andersartige Lebensgebiete sicher abgegrenzt hatte.

2. Ein weiteres, entscheidendes Verdienst SCHLEIERMACHERS bestand darin, dass er das christlich-religiöse Leben in Beziehung zur religiosen Gemeinde bezw. zu ihrem Haupt, Christus, setzte. War die Religion Lehre, so war Christus der Lehrer, die Kirche: Schule. Ihr zu entwachsen, war nicht bloss Recht, sondern Pflicht. So dachten die Rationalisten, so früher die Sozinianer. Dieselbe Isolierung des Subjekts gegenuber der Gemeinschaft ergab sich aber auch vom Standpunkt der Mystiker aus. Für sie war die Religion das unmittelbare Einswerden der Seele mit Gott; Christus nicht der geschichtliche Jesus, sondern das innere Wort oder Licht; die Kirche nicht die solch inneres Leben vermittelnde Gemeinschaft, sondern Vereinigung der einzelnen Frommen, Zusammenschluss der aktiv Heiligen. — RITSCHL bekämpfte jede Art mystischer Frommigkeit als im Gegensatz stehend zur ethisch-persönlichen des Christentums. Er hatte anerkennen sollen, dass auch die christliche Frommigkeit das Er-

leben des einzelnen frommen Subjekts bedeutet und in einer unmittelbaren Verbindung der Seele mit Gott besteht. Die Schüler haben hierin die Meinung RITSCHLS teils bestimmter formuliert, teils korrigiert. Aber darin sind alle mit ihm einig, dass jene unmittelbare Verbindung der Seele mit Gott nicht erlebt werden kann ohne Vermittlung der christlichen Gemeinde. Die christliche subjektive Religiosität ist bedingt und bestimmt durch die christliche objektive Religion, durch die christliche Kirche. Diese ist nicht anzusehen als das Produkt des Zusammentretens der einzelnen Frommen (I, 314). Sie ist vielmehr die Bedingung der Frommigkeit des einzelnen. Es war nicht die Absicht der Reformatoren, das einzelne religiöse Subjekt aus der christlichen Gemeinde heraus, ihr gegenüber zu stellen. Sie hielten mit Bewusstsein den geschichtlichen Zusammenhang fest, sie wollten zur „christlichen Gesellschaft" gehören. Hierin lag für sie ein Hauptmotiv, die kirchlichen Dogmen zu akzeptieren (I, 131 ff.). „Sie sind beherrscht von dem Gedanken, dass das Ganze vor den Teilen da ist, dass der einzelne nur als Glied der Kirche zum Glauben kommt und im Heil steht" (I, 134). Es ist nicht richtig, dass das Prinzip der Reformation nur in der „unbedingten Wertschätzung der religiösen Gesinnung vor allen Aeusserungen derselben bestehe" (I, 162 f.). „Sie verbanden mit dem subjektiven Heilsbewusstsein die Grundanschauung von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen". „Wer im Glauben Christus ergreift als entscheidenden Grund seines Heils, als das sichere Gegengewicht gegen das Bewusstsein der fortdauernden Sündhaftigkeit, der bedarf in erster Linie der Gewissheit einer Gemeinschaft mit seinesgleichen, welche, ebenso wie er selbst sich bewusst ist, durch die Gnade Gottes als die Gemeinde Christi erzeugt sind (I, 161)". Damit ist zugleich der notwendige innere Zusammenhang zwischen dem christlichen Heilsgut, der auch durch die Sünde nicht gestörten Gottesgemeinschaft, und dem Vermittler dieses Heilsguts aufgezeigt. An diesem Nachweis hats bei SCHLEIERMACHER gefehlt. Die Erlösung und Versöhnung werden wohl als Wirkungen des Erlösers in der Gemeinde behauptet, aber nicht einleuchtend und zwingend nachgewiesen. „SCHLEIERMACHER hat die Erwartungen nicht erfüllt, welche er durch Einführung des Begriffs der Lebensgemeinschaft in das vorliegende Problem erweckt hatte" (I, 500). Daran war seine mangelhafte Bestimmung des Wesens

der christlichen Religion schuld. Aber sein Verdienst, gegenüber der Individualisierung und Atomisierung des Geisteslebens und auch der Religion seitens des Rationalismus die Bedeutung der Gemeinschaft nachgewiesen zu haben, bleibt bestehen.

3. Die Mängel der Schleiermacherschen Position werden vermieden, wenn das Wesen der christlichen Religion nach seinem geschichtlich gegebenen Bestand beschrieben wird. Nun hat sich freilich auch bei RITSCHL die subjektive religiöse Eigenart stark geltend gemacht in der einseitigen Betonung des ethischen Charakters der christlichen Frömmigkeit. Man hat ihm vorgeworfen, wie bei KANT, so erscheine auch bei ihm die Religion nur als Anhängsel an oder Hilfsbegriff für die Moral. Aber das ist ein Missverständnis. In der Tat kommt RITSCHL mit seiner Bestimmung des Wesens der christlichen Religion der Wahrheit viel näher als SCHLEIERMACHER. Mit dem Evangelium übereinstimmend bezeichnet er die Sündenvergebung als das entscheidende christliche Heilsgut. Die Sünde ist nämlich nicht anzusehen bloss als unvollkommene Gesetzeserfüllung, die Gott verzeiht, sei nun, wie die Orthodoxie behauptet, mit Rücksicht auf das Verdienst Christi, oder, wie der Rationalismus meint, mit Rücksicht auf die vorhandene gute Gesinnung. Sündenvergebung ist nicht Straferlass mit Bezug auf das stellvertretende Strafleiden Christi oder „als billige Beurteilung des guten Willens der vollständigen Gesetzeserfüllung“ (III, 149). Die Sünde ist vielmehr Widerspruch gegen Gott; ihre unmittelbare Folge ist Misstrauen gegen Gott. An die Stelle der moralistisch-gesetzlichen Betrachtung der Sünde tritt die ethisch-religiöse Taxation derselben. Durch die Sünde ist der Mensch von der Gemeinschaft mit Gott und damit auch von den sittlich-religiösen Lebensgütern dieser Gemeinschaft ausgeschlossen. Will er dieser Güter teilhaftig werden, so bedarf er vor allem der Sündenvergebung. Sie ist nichts anderes als die Aufhebung der infolge der Schuld bestehenden Trennung von Gott (III, 75), die Aufnahme des Sünders in die göttliche Gemeinschaft. Dies setzt nun selbstverständlich eine persönliche Willenserklärung Gottes voraus. „Es ist auf das Urteil Gottes zurückzugehen, das dem Sünder ermöglicht, im Vertrauen auf Gott, dessen Auktorität er anerkennt, sich ihm zu nahen und sich über die Welt zu stellen, in welcher er nicht mehr seinen letzten Beweggrund findet“ (III, 490). Die christliche Reli-

gion ist also die auf Grund der Sündenvergebung ermöglichte persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott, in welcher der Christ die Seligkeit erlebt.

3. Die Bedeutung der Person Jesu.

1. Auf Grund dieser Bestimmung des Wesens der christlichen Religion ergibt sich, dass ihrem Begründer eine besondere und bleibende Bedeutung zukommt (III, 358 ff.). Der in der christlichen Gemeinde erlebte Heilsbesitz weist notwendig auf Christus als den Begründer des Heils zurück. Das ist bei den Voraussetzungen des Rationalismus nicht der Fall. Der Lehrer musste hinter seiner Lehre, der Gesetzgeber hinter dem Gesetz zurücktreten (I, 246 f.). Es war also nur konsequent, wenn Christus seine Bedeutung für die christliche Religion, die Christologie ihre Stellung in der Dogmatik verlor. Dies ist aber auch die notwendige Konsequenz von dem Standpunkt aus, der das religiöse Erleben des einzelnen Subjekts gegenüber der religiösen Gemeinde verselbständigt. Da gilt Jesus nur als der erste Träger des christlichen Prinzips, das nun, unabhängig von der Person Jesu, in jedem einzelnen sich verwirklicht. Die Bedeutung Jesu würde „im Schema der individuellen Nachbildung erschöpft". Damit aber wurde „übersehen, dass Jesus sich gerade der Nachahmung entzieht, indem er als der Urheber der Sündenvergebung sich seinen Jüngern gegenüberstellt" (III, 2). Jesus ist nicht bloss der geschichtliche Urheber, der Stifter des Christentums, auch nicht bloss religiös-sittliches Vorbild. Die christliche Religion ist darum auch nicht einfach gleich der „Religion Jesu", sondern sie beruht auf dem Glauben an die Person Jesu als die persönliche Offenbarung Gottes. Denn die persönliche Gemeinschaft mit Gott und die aus ihr sich ergebende freie und beherrschende Stellung des Christen gegenüber der Welt ist nicht denkbar auf Grund bloss subjektiven Empfindens oder Bedürfens, sondern nur auf Grund einer objektiven Wirklichkeit, die sich dem Christen kundtut als Willenserklärung Gottes.

2. Dies wird daran deutlich, dass sowohl die Gewissheit von der Vaterliebe Gottes, als auch von der Vergebung unserer Schuld entweder gar nicht lebendig und wahr wirksam ist, oder als auf der Offenbarung Gottes in Christus ruhend geglaubt wird. Die Gewissheit von der Liebe Gottes als des Va-

ters ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern ist eben der Inhalt des die christliche Gemeinde konstituierenden Evangeliums. Dem Rationalismus freilich erschien der Gottvaterglaube als der natur- und vernunftgemässe Gottesglaube (III, 501). Das kam daher, dass einerseits die christliche Gottesvorstellung sich siegreich durchgesetzt hatte; andrerseits aber sank der rationalistische Gottvaterglaube auf eine unterchristliche Stufe der Gotteserkenntnis zurück, wonach Gottes Liebe sein allgemeines Wohlwollen gegenüber der Kreatur bedeutet. Der christliche Glaube versteht unter der Liebe Gottes als des Vaters etwas ganz anderes, viel höheres. Sie bedeutet Gottes Bereitwilligkeit, mit dem Menschen in persönliche Gemeinschaft zu treten. Diese Bereitwilligkeit Gottes versteht sich nicht von selbst. Entsprechend den Bedingungen persönlichen Gemeinschaftslebens muss Gott dieselbe kundtun. Er kann sie bloss kundtun durch persönliche Willenserklärung, die an uns in überzeugender Weise herantritt. Der Glaube an Gottes Vaterliebe ist entweder nicht der christliche, oder er ruht auf der Offenbarung der Liebe Gottes in der Person Jesu Christi (III, 361). „Im Christentum ist die Offenbarung in dem Sohn Gottes der feste Punkt für alle Erkenntnis und alles religiöse Handeln" (III, 188). — Noch klarer wird die Notwendigkeit dieser Offenbarung, wenn wir bedenken, dass der schuldbeladene Mensch von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen ist. Das Hindernis dieser Gemeinschaft, die Sünde und Schuld, kann aber nur weggeschafft werden durch die Erklärung Gottes von seiner Bereitwilligkeit, den Menschen trotz seiner Verschuldung in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Erklärung ist das Evangelium von der in Jesus offenbaren Liebe Gottes. Die Gewissheit der Vergebung der Sünden kann nicht in den subjektiven Gefühlen oder Erlebnissen des Frommen begründet sein (obwohl sie hier empfunden wird!), sondern allein in dem die christliche Gemeinde tragenden Evangelium. Missverständlich bezeichnet deswegen RITSCHL die Sündenvergebung als „Attribut der Gemeinde" (III, 504). Das heisst selbstverständlich nicht, dass die Sündenvergebung einer sachlichen Institution zukomme, sondern dass sie nur den Personen gewiss sei, die zu der auf das Evangelium sich gründenden Gemeinde gehören. „Die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott ist als gemeinsame und stetige Bestimmtheit

des Verhältnisses von Menschen gegen Gott überhaupt nicht erkennbar und wirksam ausser an der durch Jesus Christus gegründeten und von seiner spezifischen Wirkung abhängigen Gemeinde" (III, 563). Und zwar kommt Jesus dabei in Betracht, einmal als die persönliche Offenbarung des göttlichen Liebeswillens, sodann als Vertreter der sündigen Menschheit vor Gott. „Die verzeihende Liebe Gottes ist denen sicher gestellt, welche zu Christi Gemeinde gehören, indem ihre Schuld für Gottes Urteil nicht in Betracht kommt, da sie im Gefolge des von Gott geliebten Sohnes zu der von diesem eingenommenen und behaupteten Stellung zu Gott zugelassen werden" (III, 508). Die Offenbarung der Liebe Gottes ist Christi prophetische Tätigkeit; die Vertretung der Menschen vor Gott ist seine priesterliche Tätigkeit. Es ruht also der Heilsbesitz und die Heilsgewissheit des Christen durchaus auf der Person Jesu als der persönlichen Offenbarung Gottes.

4. Die Gottheit Jesu.

1. Dem Erlösungswerk Jesu entspricht seine Erlöserwürde. Die Aussagen über die Person Jesu müssen in innerem Zusammenhang stehen mit den Aussagen über das Werk Jesu. Es wurde in der griechischen Kirche der Person Jesu das Prädikat der Gottheit beigelegt, weil sein Heilswerk in der Vergottung der menschlichen Natur bestand (III, 361 ff.). Die abendländischen Theologen erblickten es in der Versöhnung, einer Leistung zunächst des Menschen Jesus. Seine Gottheit stand in keinem direkten Zusammenhang mit dem Erlösungswerk. Sie kam nur als der ewig wertvolle Hintergrund desselben in Betracht. Erst bei den Reformatoren zeigte sich wiederum das Bedürfnis, zwischen Person und Werk Jesu einen unmittelbaren Zusammenhang herzustellen. „Christum cognoscere, est beneficia eius cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis intueri" (Melanchton loci 1521). Galt als Jesu Werk nicht mehr die Vergottung der menschlichen Natur, so hatte auch das christologische Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu seine eigentliche religiöse Bedeutung und damit seine Berechtigung verloren. Der neuen Erkenntnis vom Heilswerk Jesu musste eine entsprechende neue Erkenntnis von der Person Jesu zur Seite treten.

2. Das überlieferte Schema von den drei Aemtern kann als „der erste Schritt dazu bezeichnet werden, die Bedeutung Christi für die an ihn glaubende Gemeinde zu begreifen“ (III, 401). Aber statt das Werk Christi als Amt zu bezeichnen, wird es um seiner sittlichen Art willen besser unter den Gesichtspunkt des Berufs gestellt. Der Beruf Jesu ist, die Menschen in das rechte Gemeinschaftsverhältnis zu Gott zu führen. Das tut er als der königliche Prophet und Priester. Als Prophet wirkt er von Gott aus auf die Menschen, als Priester vertritt er die Menschen vor Gott. Und es besteht die Ausübung seines Berufs in seinem ganzen Lebenswerk, das seinen Abschluss im freiwilligen Opfertod findet. Dieser war nichts anderes als die Bewährung seiner Berufstreue. Die Gnade und Treue, die Jesus in seinem Berufswirken an den Tag legte, ist nichts anderes als die Offenbarung der Gnade und Treue Gottes. Ebenso stellt sein religiöses Selbstgefühl gegenüber der Welt die Macht Gottes über die Welt dar. Da sich somit Jesus in seiner Gnade und Treue einerseits, in der Macht über die Welt andrerseits als die vollkommene Offenbarung des Wesens Gottes bewährt, so gebührt ihm das Prädikat der Gottheit (III, 420 ff.). Indes beruht dies Prädikat noch mehr als auf der Bewahrung Jesu in seinem Beruf auf der Art desselben. Sein Beruf besteht in der Begründung des Reiches Gottes, d. h. der sittlichen Gemeinschaft der Menschen, die untereinander verbunden sind durch das Handeln aus dem Motiv der allgemeinen Nächstenliebe und durch das richtige Verhaltnis zu Gott in lebendigem Gottvertrauen. Die Stiftung dieses Gottesreichs, der Beruf Jesu, ist zugleich die ewige Absicht Gottes mit Welt und Menschheit. In der Person Jesu ist dieser ewige Gotteszweck offenbar. Jesus verwirklicht ihn. Sofern nun sein persönlicher Wille identisch war mit dem Willen Gottes, kommt ihm das Prädikat der Gottheit zu. Oder: Das Reich Gottes ist das notwendige Korrelat des ewigen, göttlichen Selbstzwecks. Sofern aber Christus, als das Haupt der Gemeinde des Reiches Gottes, dieses repräsentiert, ist er selbst das Korrelat des göttlichen Selbstzwecks und gebührt ihm das Prädikat der Gottheit (III, 434). Christus ist Gott, sofern er einerseits Vollstrecker, andrerseits Gegenstand des göttlichen Willens ist.

3. Ritschl denkt also, wenn er von der Gottheit Jesu redet, nicht an die ewige Gottheit des Präexistenten oder des

Erhöhten, sondern an den Menschen Jesus in seinem uns Menschen erkennbaren Werk und Wesen. Die Präexistenz ist für uns nicht erkennbar. Allerdings, sofern Christus der Repräsentant des ewigen, göttlichen Selbstzwecks ist, ist er auch Gegenstand ewiger Erkenntnis und Willensbestimmung Gottes (III, 434). Aber diese ewige Gottheit des Sohnes existiert nur für Gott (III, 436). Dasselbe gilt von der Beziehung des Pradikats „Gottheit" auf den Erhöhten. „Was Christus nach seiner ewigen Bestimmtheit ist und gemäss seiner Erhöhung zu Gott auf uns wirkt, wäre für uns gar nicht erkennbar, wenn es nicht auch in seinem zeitlich geschichtlichen Dasein wirksam wäre" (III, 377). „Jede Wirkung Christi muss ihren Massstab in der geschichtlichen Gestalt seines Lebens finden." Der Gedanke der Gottheit ist also immer nur „Ausdruck der eigentümlichen Anerkennung und Wertschatzung, welche die Gemeinde ihrem Stifter widmet" (III, 371). Aber der unentbehrliche, notwendige Ausdruck dieser Schätzung. Denn einmal hat „Jesu Lebensführung dieselben sittlichen Wirkungen gezeigt, welche als die hauptsachlichen Eigenschaften Gottes alles menschliche Vertrauen auf sich ziehen" — (dies nach RITSCHLs Ansicht die mehr johanneische Auffassung von der Gottheit Christi) —. Sodann ist „die gegenwärtige Herrschaft Christi der Bestimmungsgrund, welcher das Ganze des menschlichen Lebens in Anspruch nimmt", — (dies die Auffassung der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller) —. „Nun sind alle anderen Massstäbe relativ; jedes noch so umfassende Motiv im menschlichen Leben lässt noch Spielraum für andere übrig. Eine Autorität also, welche alle anderen Massstäbe entweder ausschliesst oder sich unterordnet, welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Wert der Gottheit" (III, 367).

5. Ergänzungen.

Die Grundgedanken der Christologie RITSCHLs sind massgebend geblieben nicht bloss für die Schuler RITSCHLs, sondern für weite Kreise der Theologie Deutschlands. Ihre nähere Bestimmung führte zu notwendigen Ergänzungen und Korrekturen, oder auch zu Differenzen in einzelnen Fragen. Das ist selbstverständlich und der gemeinsamen Arbeit forderlich. Es soll hier nur auf einige Erorterungen bezüglich des Resultats und des Ausgangspunkts der Christologie RITSCHLs hinge-

wiesen werden.

1. Die abweichende Stellung mancher „Ritschlianer" von den Sätzen Ritschls zeigt sich zunächst gegenüber dem Bekenntnis zur Gottheit Christi. Ritschl hat diesem Ausdruck eine ganz andere Bedeutung gegeben, als die ist, die ihm von Haus aus zukommt. Er soll weder die „göttliche Natur" des geschichtlichen Christus, noch den übergeschichtlichen praeexistenten oder zu gottgleicher Herrlichkeit erhöhten Christus bezeichnen, — vielmehr den gottgleichen Wert, den Christus für uns hat. Noch bedenklicher als diese in ihrem Recht sehr zweifelhafte Umdeutung des Begriffs ist, dass er nicht einmal in einheitlichem Sinn gebraucht wird. Bezeichnet er das eine Mal die uns Menschen überragende Würde Christi, so heisst es ein anderesmal, die Gottheit Christi soll nicht seinen Abstand gegen die Glieder seiner Gemeinde bezeichnen, sondern sie soll auf diese übertragen werden (III³, 368). In diesem letzteren Sinn wäre der Ausdruck vollends ein nicht zu rechtfertigender Missbrauch des ursprünglichen Begriffs. Und es ist wohl begreiflich, dass diese willkürliche Verwendung des Begriffs die schärfsten Angriffe erfuhr. — Trotz dieser Angriffe wird er von manchen Theologen festgehalten, um die absolute Bedeutung der Offenbarung in Christus zum Ausdruck zu bringen. So sagt Schultz: „Der Glaube an die Gottheit Christi ist unzertrennlich mit dem Wesen der christlichen Frömmigkeit verbunden. Wenn die Dogmatik ihn aufgäbe, so müsste sie damit auch den Glauben an die Vollkommenheit des Christentums verlieren oder dasselbe als eine Lehre innerlich von seinem Stifter ablösen. Wenn uns nicht in dem Lebenswerk Christi wirklich die vollkommenen und letzten Ziele Gottes mit seiner Menschheit offenbar werden, so ist das Christentum nur eine Entwicklungsstufe in der Religionsgeschichte" (Die Lehre von der Gottheit Christi 538). Die Folgerung hieraus für den Abschluss der Christologie zieht Kaftan, wenn er sagt: „Entweder wir haben überhaupt keine Christologie oder Christologie ist auch bei uns, was sie allein sein kann, Lehre von der Gottheit Christi" (Zeitschr. f. Theol. u. K. 1903, 138 ff.).

Das Interesse, das diese Theologen gewahrt wissen wollen, wird von allen geteilt, dass nämlich die Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus deutlich zum Ausdruck gebracht werde. Aber zur Uebernahme des Begriffs „Gottheit Christi" aus der alten Dog-

matik können sich nicht alle entschliessen. In seiner eigentlichen Bedeutung genommen, führte er in alle die unausdenkbaren Schwierigkeiten des trinitarischen und christologischen Problems; er barge die Gefahr der Schädigung grundlegender Interessen des evangelischen Glaubens in sich. Gegen eine Umdeutung des Begriffs im Sinn RITSCHLS hat man aber mit Recht grosse Bedenken. LOBSTEIN sucht (in seiner Einleitung in die evangelische Dogmatik) die Formel von der Gottheit Christi zu ersetzen durch die andere: „Gott in Christus". HARING ist überzeugt: „Der Heilsglaube kann auch ohne dieses Wort in den anderen, häufigeren Worten des N. T. Gottessohn, Herr, ja in dem einfachen Jesus Christus sich ausdrücken. Und der Glaube an Christus verbindet, während das Wort von seiner Gottheit auch trennen kann, unter unseren geschichtlich gewordenen Verhältnissen vielfach trennen muss" (Der christliche Glaube S. 426). In der Tat ist man sich über die Sache selbst weithin einig und es handelt sich vielfach nur um einen Wortstreit.

2. Auch die Differenzen bezüglich des Ausgangspunkts der Christologie sind eigentlich nicht grundsätzlicher Art. Dass sie von dem Lebenswerk des menschlich-geschichtlichen Jesus ausgehen und seine Bedeutung für den Glauben zum Ausdruck bringen soll, ist gemeinsame Ueberzeugung. Aber sie birgt eine Fülle von Fragen, die verschieden beantwortet werden, in sich: Was ist der eigentliche Grund des Glaubens, der „biblische Christus", wie er Gegenstand des frommen Gemeindeglaubens war, oder der „historische Jesus", wie er an sich, abgesehen vom Glauben der Apostel, war? Gehört nicht auch die Post- bezw. Praexistenz Christi, jedenfalls die Auferstehung Jesu zum Grund des Glaubens? Ferner: Ist Grund des Glaubens das gesamte, auch äusserliche Lebensgeschick Jesu in der Deutung der Apostel oder bloss sein inneres Leben? Diese Fragen stehen alle im Zusammenhang mit der zentralen Frage: Lässt sich überhaupt ein geschichtliches Bild der Person Jesu gewinnen? Ebenso mit dem zentralen dogmatischen Problem: Wie kann überhaupt eine geschichtliche Grösse Grundlage des Glaubens sein? „Je mehr RITSCHL die Person Jesu in den Mittelpunkt der Glaubenslehre rückte, desto dringender wurde die Frage, ob die Glaubensanschauung von Jesu Christo mit unserer geschichtlichen Erkenntnis seiner Person zusammenstimmt. So hat uns einst, als wir RITSCHL kennen lernten, sogleich das Problem ergriffen,

ob und wieweit unsere Glaubenserkenntnis von Jesus Christus sich mit der geschichtlichen Erforschung seines Lebens, die doch stets blosse Wahrscheinlichkeitserkenntnis erbringt, in Einklang bringen oder davon unabhängig machen lasse" (Reischle, Theol. und Religionsgesch. S. 18).

Ritschl seinerseits hat eine bestimmte Stellung zu diesen Fragen nicht eingenommen. Das Problem: historischer Jesus oder biblischer Christus hatte für ihn wegen seiner konservativen Stellung in kritischen Fragen die Bedeutung nicht, wie für kritischere Theologen. Auf der einen Seite betonte er, dass eben der uns erkennbare geschichtliche Jesus, nicht der dogmatisierte Christus als die persönliche Offenbarung Gottes der Bringer unseres Heils sei. Auf der andern Seite versicherte er, diese Erkenntnis werde nur dem gewiss, der sich „in die von ihm gestiftete Gemeinde einrechne", in der Ueberzeugung, „die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben" (III, 2). „Die geschichtliche Würdigung beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt" (ib.). Es sei nicht zufällig, „dass die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu in der Form seiner Biographie unternommen worden" sei, „denn dieses Unternehmen selbst setzt schon den Verzicht auf die Ueberzeugung voraus, dass Jesus als der Urheber der vollendet geistigen und absolut sittlichen Religion allen Menschen übergeordnet ist" (III, 3). Also: der Glaube ruht auf der Geschichte. Ihre Bedeutung zu erfassen ist aber nur dem Glauben möglich.

Eines der in dieser Position enthaltenen Probleme hat besonders Kahler, ein nicht zu dieser Richtung sich zählender Theologe, hervorgehoben, um die Notwendigkeit der Unterordnung unter das biblische Zeugnis nachzuweisen. Er zeigt, wie die Interessen des Glaubens und der Geschichte sich notwendig kreuzen. Diese will erklären, jener beruht auf dem Unerklärlichen. „Geschichtliche Tatsachen, welche die Wissenschaft erst klarzustellen hat, können als solche nicht Glaubenserlebnisse werden; und darum fliessen Geschichte Jesu und christlicher Glaube wie Oel und Wasser auseinander, sobald der Glaube begeisterter und begeisternder Schilderung seine Kraft verliert" (Der sog. histor. Jesus u. der gesch. bibl. Christus[2] S. 63). Es ist ebenso unrichtig, wie unmöglich, mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft ein „historisches" Bild Jesu ge-

winnen zu wollen, auf dem der Glaube ruhen könnte. Er ruht auf dem apostolischen, biblischen Zeugnis von Christus. Dies allein entspricht den Interessen des Glaubens, dies allein lässt sich auf geschichtlichem Weg feststellen. — Nun werden diese von KÄHLER erwähnten Schwierigkeiten alle anerkannt. Insbesondere ist man davon lebhaft überzeugt, „dass sich nicht durch eine objektive, historische Untersuchung feststellen lässt, was in dem Evangelium das Wesentliche ist und was die Lebenskräfte sind, die von Jesu Christo ausgehen, sondern nur durch ein williges Sichhingeben an die Geisteswirkungen Jesu Christi" (REISCHLE a. a. O. 56). Aber die evangelische Theologie hat alles Interesse daran, zu zeigen, dass und wie der Glaube nicht auf menschlichem Zeugnis, sondern auf der Person Jesu selbst beruhe. Der evangelische Heilsglaube darf nicht zum „Glauben" an eine Christologie — und wäre sie die der Apostel — und damit zum Autoritätsglauben werden. Es ist deshalb über das Zeugnis der Apostel auf die Person Jesu selbst zurückzugehen. Dabei ist Voraussetzung, dass es die Geschichte ermöglicht, ein solches Bild von der Person Jesu zu gewinnen, auf das der Glaube sich mit Recht beziehen und gründen kann. Der Glaube entsteht freilich nicht durch die geschichtliche Forschung, aber er gründet auf die geschichtliche Offenbarung. Andrerseits, sagt HERRMANN, sei er doch nicht von der Geschichtswissenschaft abhängig, da er sich nicht auf einzelne Daten des Lebens Jesu, sondern auf das „innere Leben" Jesu gründe. Als geschichtliche Grundlage genüge, „was ein Mensch unserer Zeit, dem im übrigen Jesus ganz gleichgültig sei, sich als geschichtliche Wirklichkeit gefallen lasse." (HERRMANN, Verkehr S. 68 f.). Die Geschichte gilt als fähig, gerade das zu leisten, was der Glaube bedürfe, nicht mehr, nicht weniger. — Dem gegenüber weisen freilich andere Theologen darauf hin, dass das „innere Leben" Jesu sich nicht so einfach von den äusseren Tatsachen seines Lebens trennen lasse und ausserdem der geschichtlichen Forschung noch weniger zugänglich sei. Sie rechnen deswegen manches mit zum Glaubensgrund, was HERRMANN als Glaubensgedanken in zweite Linie stellt. So scheint HARING der Glaube an die Auferstehung Jesu nicht erst eine notwendige Folgerung aus dem Glauben an Jesus zu sein, sondern mit sein Grund. Es soll aber dadurch der Glaube nicht zum blossen Hinnehmen äusserer Tatsachen werden.

3. Bei allen Meinungsverschiedenheiten werden folgende Sätze auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen:

1. Der Glaube an Christus beruht in letzter Linie auf der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu.

2. Er entsteht nicht notwendig durch die Geschichte von Jesus, aber er ist an sie gebunden.

3. Er kann nicht in äusserlicher Weise an Einzelheiten dieser Geschichte gebunden sein, sondern an die aus Wort und Werk erkennbare Persönlichkeit Jesu.

4. Die Geschichte setzt uns in die Lage, diese Erkenntnis zu gewinnen.

Allgemein, wie diese Sätze, werden auch die Schwierigkeiten anerkannt, die der Christologie auferlegt sind, wenn sie den Glauben an Jesus von Nazareth zum Ausdruck bringen soll. Wir werden sie im zweiten Teil unserer Untersuchung noch zu besprechen haben.

6. Ergebnis.

Es sollen im folgenden die allgemeinen anerkannten Grundgedanken der Christologie Ritschls zusammengestellt werden.

1. Die grundlegende Voraussetzung ist die Anschauung vom Wesen der christlichen Religion. Diese wird als persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott gedacht, nicht etwa als das gefühlsmässig empfundene oder begrifflich erfasste Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen. Die christliche Religion ist nicht identisch mit irgend einer Naturreligion, mit irgend einem psychologischen Prozess. Es handelt sich in ihr vielmehr um die Verwirklichung einer geistigen, also persönlichen Gemeinschaft des menschlichen Ich mit dem göttlichen Ich auf Grund einer sittlichen, also persönlichen Entscheidung des Menschen einerseits, und Gottes andrerseits, der sich zum Vollzug solcher Gemeinschaft bereit erklären muss. Erst auf Grund dieser Erklärung von seiten Gottes kann der Mensch wagen, in die Gemeinschaft mit Gott einzutreten. Diese Erklärung Gottes kann aber im subjektiven Bewusstsein des einzelnen nicht klar und stark genug erlebt werden um der Sünde willen. Sie wird in der christlichen Religion nicht sowohl als der Abstand des Endlichen vom Unendlichen, sondern vielmehr als positives Hindernis der Gemeinschaft mit Gott empfunden. Dies kann der Natur der

Sache nach nur durch eine objektive, d. h. zunächst ausserhalb des subjektiven Bewusstseins erfolgende, persönliche Kundgebung Gottes überwunden werden. Sie ist uns gewiss in der Person Jesu als dessen, der sich uns als die persönliche Gottesoffenbarung erweist. Die christliche Religion ist deshalb vor allem das Evangelium von der Sündenvergebung.

Daraus ergibt sich erstens einmal die Notwendigkeit der „Christologie", als der Aussage über die grundlegende Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Ist Jesus nicht die persönliche Offenbarung Gottes, dann gibt es auch keine christliche Religion. Der Glaube an Gottes Liebe, der Vollzug persönlicher Gottesgemeinschaft ruht weder auf einer Lehre Jesu, noch auf einem von seiner Person irgendwie zu trennenden Heilswerk, sondern auf seiner Person als der vollkommenen Offenbarung Gottes als des Vaters. Das ist die gemeinsame Ueberzeugung aller von RITSCHL beeinflussten Theologen. „Ritschlianer sind diejenigen, die im einzelnen unabhängig und selbständig sich von RITSCHL hinweisen lassen auf die Aufgabe, das christliche Lehrsystem zunächst zu gestalten von dem Gedanken aus, dass über Gott zu denken sei ὡς περὶ Χριστου" (KATTENBUSCH, Von Schleiermacher zu Ritschl, S. 67). Ferner ergibt sich für die Christologie, dass sie nicht vom christologischen Dogma ausgehen darf, wenn sie dem Wesen des evangelischen Glaubens entsprechen soll. „Das allgemeine Streben nach einer Neubildung der Christologie kann nicht zum Ziele führen, solange die Fragestellung der Zweinaturenlehre festgehalten wird" (KAFTAN, Dogmatik S. 397). Das führt entweder zu einer blinden Unterwerfung unter die äussere Autorität des Dogmas oder zu seiner völligen Umgestaltung. Die Christologie hat es weder mit der Idee der Gottmenschheit, noch mit einer gottmenschlichen Person, sondern zunächst mit der Person Jesu in ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben zu tun.

Das ist denn auch das Ergebnis unseres geschichtlichen Ueberblicks. Die Versuche, sich des alten christologischen Dogmas mit dem „Glauben" oder mit der Vernunft zu bemächtigen, führen zu keinem Ziel. Es ist vielmehr im Anschluss an die entscheidenden Weisungen SCHLEIERMACHERS unter Beachtung der von RITSCHL vorgenommenen grundlegenden Korrektur die Christologie vom Standpunkt des evangelischen Heilsglaubens aus neu zu gestalten.

II. Teil.

Systematische Darstellung.

Ausgangspunkt.

Die Neubildung der Christologie auf Grund der Schleiermacher-Ritschlschen Position hat zwar seitens der Theologie grosse Beachtung, aber keineswegs allgemeine Zustimmung gefunden. Es lassen sich die ungeheuren Denkschwierigkeiten, die das Problem auch in seiner neuen Fassung bietet, nicht verkennen. Die Befreiung vom alten christologischen Dogma ist noch keine Befreiung von den dogmatischen Schwierigkeiten der Christologie überhaupt. Im praktisch-religiösen Leben mögen sie zurücktreten. Bis eine praktische Angelegenheit, z. B. die Frage nach der Anbetung Jesu oder dem Gebet zu Jesus, die Gemüter bewegt und die Theologie zur Besinnung und Entscheidung nötigt. Angesichts der grossen Denkschwierigkeiten einerseits, der vielen prinzipiellen Gegner des Christentums überhaupt andrerseits, glauben viele die christologische Frage als eine sekundäre zurückstellen zu dürfen. Ja, die alte Behauptung, dass das eigentlich echte Christentum, die Religion Jesu, gar keiner Christologie bedürfe, scheint die einzig richtige Lösung der Frage. Es wird Ritschl als Halbheit vorgeworfen, dass er beim apostolischen Verständnis des Christentums stehen geblieben und nicht bis zur Religion Jesu selbst vorgedrungen sei. Wir seien an jenes in keiner Weise gebunden, da es schon eine Trübung des ursprünglichen Evangeliums darstelle. Es sei für uns nicht das Evangelium von Jesu Christo, sondern das Jesu Christi, nicht der Glaube an Jesus, sondern die Religion Jesu massgebend.

Allein, so einfach und einleuchtend diese Lösung der Frage erscheint, — wir werden uns mit ihr nicht begnügen können. Und zwar deswegen nicht, weil eine genaue Besinnung über die Religion Jesu zu dem Ergebnis führt, dass sie für uns vom Glauben an Jesus nicht loszulösen ist. Die Religion Jesu ist in ihrer eigentümlichen Art nur in Jesus selbst wirksam gewesen; für alle anderen wurde sie wirksam nur durch die Vor-

mittlung seiner Person. Beruht aber die Religion Jesu für uns auf dem Glauben an Jesus, dann ist uns die christologische Frage aufgegeben. Und dankbar werden wir uns ihre Neubearbeitung durch SCHLEIERMACHER-RITSCHL zu Nutze machen.

I. Die Religion Jesu.

1. Die Grundzüge der Religion Jesu.

1. Es bedarf vor allem einer gründlichen Ueberlegung über das eigentliche Wesen der Religion Jesu. Auf den ersten Anblick scheint dies freilich sehr einfach und klar zu sein. Es ist ja gerade das Grosse an der Religion Jesu, dass sie so einfach ist. Ihre Einfachheit erhellt einmal aus dem, was sie nicht ist und nicht sein will. Sie besteht weder in einem System umständlicher und umfangreicher kultischer Handlungen, noch in einem System vernünftiger oder übervernunftiger Dogmen. Was zunächst den Kultus betrifft, so hat Jesus den Kultusübungen der väterlichen Religion sich ruhig unterworfen. Er hat ihn nicht bekämpft, auch nicht reformiert, weil er ihm Nebensache war. Aergerlich wurde er ihm, wenn er die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit hinderte. Darauf war sein ganzes Interesse gerichtet, es möchte Gott die rechte Anbetung zu teil werden und der Gottesdienst möge der Dienst wahrer Liebe sein. Aus solcher Frömmigkeit heraus müsste sich von selbst der denkbar einfachste Kultus ergeben. Alle überflüssigen, schädlichen Formen würden von selbst fallen. — Ebensowenig hat Jesus die Dogmen der jüdischen Religion bekämpft und andere an ihre Stelle gesetzt. Er teilte vielmehr die dogmatischen Vorstellungen seines Volks und seiner Zeit, indem er sie mit neuem Gehalt füllte. Von seinen Jüngern hat er nie die Anerkennung eines Dogmas weder von seiner Person, noch von seinem Werk verlangt. Die Dogmenreligion der Kirche ist in der Tat etwas anderes als die Religion Jesu. — Diese ist die Religion der Gottes- und Nächstenliebe. Auch aus dieser ihrer positiven Bestimmung erhellt die Einfachheit der Religion Jesu. Aber das Einfache wird in seinem wahren Wesen nicht immer schon vom oberflächlichen Denken erfasst. Es ist vielmehr in der Regel so tief begründet, dass sein eigentliches Wesen nur dem in die Tiefe dringenden Geist sich erschliesst. So ists bei der Religion

Jesu. Sie ist in Wahrheit etwas gänzlich anderes, als manche ihrer vermeintlichen Verehrer darunter verstehen.

2. Zunächst ist zu beachten, dass die Religion Jesu wirkliche Religion ist. Es war Jesus um Gott und Gottes Reich, nicht um die Menschheit und ein irgendwie ideales Menschheitsreich zu tun. Man wird diese Gegenüberstellung nicht missverstehen. Es ist nach Jesu Ueberzeugung gewiss das eine mit dem anderen gegeben. Aber etwas anderes ist das Reich Gottes und etwas anderes das Reich einer idealen Menschheit. Da ist nun zu sagen: Grundlegend ist für Jesu Person und Werk nicht irgend ein Humanitätsideal. Jesus war weder ein sozialer Reformator, noch ein Kulturträger. Es hat sich als vergebliche Liebesmühe erwiesen, derartige Züge in das Lebens- und Charakterbild Jesu einzuzeichnen. Dass sie fehlen, ist für viele bis in die neueste Zeit ein schwerer Anstoss. Wir müssen ohne weiteres zugeben, dass die persönliche Gleichgültigkeit Jesu gegen soziale und kulturelle Fragen eine Einseitigkeit ist. Aber eine Einseitigkeit, welche die Eigenart seines Wesens nur um so deutlicher hervortreten lässt. Ja, auch ethischen Fragen, sofern sie die Konstituierung und Regulierung des menschlichen Gemeinschaftslebens betreffen, ist das Hauptinteresse Jesu keineswegs zugewandt. Es stimmt nicht mit der historischen Ueberlieferung, wenn man aus Jesus einen Tugendlehrer macht. Vielmehr ist sein ganzes Wesen und seine ganze Lebensarbeit durch und durch religiös bestimmt. Wie er selbst von Gott ergriffen und getragen in der Gemeinschaft mit Gott das höchste Gut, die Seligkeit erlebte, so war seine Arbeit darauf gerichtet, sein Volk zu Gottes Volk zu machen. Wenn Gott seine Herrschaft einmal aufgerichtet haben wird, dann erst ist die Zeit des Heils angebrochen. Darum waren ihm die wichtigsten Bitten, dass Gottes Name geheiligt werde, dass Gottes Reich komme, dass Gottes Wille auch auf Erden geschehe. — Es ist ein Vorzug der neuesten historisch-kritischen Forschung, dass sie sich bemüht, die Gedankenwelt Jesu in ihrer ursprünglichen Eigenart klarzustellen; Eintragungen und Umdeutungen durch modernes Denken möglichst fernzuhalten. Das Ergebnis solcher Arbeit ist nun freilich zunächst das, dass uns jene Gedanken in ihrer originalen Gestaltung fremdartig anmuten. Es scheint, als konnten sie uns nicht mehr viel bedeuten. Wenn aber die Geschichte mehr sein soll, als ein bloss äusserlich-zeitlich zusammenhängendes Gefüge, so

müssen die zeitgeschichtlich bestimmten und bedingten geistigen Grössen und Werte einen Kern von bleibender Bedeutung haben. (Wir werden davon noch ausführlicher zu reden haben.) Diesen Wesenskern haben wir uns deutlich zu machen. Er scheint uns beim „Reich Gottes", wie es Jesus verkündigte, darin zu bestehen, dass alles Heil der Menschheit von Gott, vom Regiment Gottes, nicht etwa von ihr selbst, von ihren eigenen kulturellen und sittlichen Leistungen, zu erwarten ist. Die lange Zeit beliebte Umdeutung des Begriffs „Reich Gottes", wonach es mit dem ethischen oder Kulturideal eines Reichs der vollkommenen Humanität identifiziert wurde, hat zwar dem modernen Bewusstsein zugesagt, aber sie hat den Wesenskern des Begriffs vom Reich Gottes zerstört. Im Gegensatz dazu ist die ursprüngliche Verkündigung Jesu vom Reich Gottes zwar dem unmittelbaren Verständnis der Gegenwart ferner gerückt. Aber um so sicherer entdeckt die ernstliche, fromme Besinnung ihren eigentlichen, unvergänglich wertvollen Gehalt. Alle Arbeit, aller Glaube, alle Hoffnung Jesu für sein Volk ruhte auf der Ueberzeugung, dass Gottes Herrschaft allein die Seligkeit bringt (Matth. 6 33). Und das ist denn auch heute noch jedes wahrhaft frommen Christen Ueberzeugung, dass nicht Kultur, auch nicht Moral, sondern Religion und zwar echte Religion, der Glaube an den weltüberlegenen, weltbeherrschenden Gott das Heil der Menschheit begründet. Es ruht auf der Herrschaft Gottes. — Das ist der Kern der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes. Schon aus dieser Ausführung mag erhellen, dass zwischen der „Religion Jesu" im landläufigen Sinn und der „Religion Jesu" im ursprünglichen Sinn ein gewaltiger Unterschied besteht.

3. Noch überzeugender wird sich uns dieser Unterschied aufdrängen, wenn wir nun die beiden schon genannten Wesensmerkmale der Religion Jesu, die Gottes- und Nächstenliebe, ins Auge fassen. Schon die verschiedene Wertung beider Begriffe ist bezeichnend. Gewöhnlich wird die Liebe zum Nächsten als das eigentlich bedeutsame Merkmal der Religion Jesu vorangestellt. Für den, der das Evangelium kennt, ist es keine Frage, dass sie vielmehr das abgeleitete Merkmal ist. Grundlegend ist die Liebe zu Gott. Und zwar ist darunter nicht etwa die begeisterte Hingabe an das wahrhaft Gute und Grosse, an das Göttliche zu verstehen. Nach dem Wesen des Evangeliums Jesu ist Liebe etwas andres als Begeisterung für eine

grosse Sache. Liebe ist Bezeichnung eines persönlichen Verhältnisses. Liebe zu Gott von ganzem Herzen und von ganzem Gemüt, wie Jesus sie verlangt, ist die persönliche Hingabe an den persönlichen Gott. Ein solches persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Vater, ist nun aber keineswegs etwas Selbstverständliches. Gott ist dem Menschen als seinem Geschöpf durchaus überlegen. Als ein „arges" Wesen (Matth. 7 11) ist der Mensch zudem Gott ferne. Selbstverständlich ist darum, dass der Mensch Gott fürchtet (Matth. 10 28). Soll ein persönliches Verhältnis der Liebe zu diesem uns Menschen durchaus überlegenen Gott überhaupt möglich, in sich wahr und wirksam sein, so muss Gott vor allem seine liebevolle Gesinnung uns kundtun. Wir haben ja doch nur dann ein Recht, der Liebe einer uns überlegenen Person gewiss zu sein, wenn wir eine Erklärung ihrer Liebe haben. Vollends dann ist solche Erklärung notwendig, wenn wir durch unser ganzes Verhalten einen Gegensatz gegen jene Person heraufbeschworen haben. Demgemäss ist Liebe zu Gott nur lebendig und wahr, wenn sie ruht auf der zuerst erfahrenen Liebe Gottes zu uns. So wars bei Jesus. Gott hat ihm seine Liebe geoffenbart. Diese Offenbarung Gottes ist die Grundlage seines Gottesglaubens. Nur auf dieser Grundlage ist die „Religion Jesu" zu verstehen. Jesus liebt Gott als seinen Vater, weil Gott sich ihm als seinem lieben Sohne geoffenbart hat. Wie und wann ihm diese Offenbarung zu teil geworden ist, ist sein Geheimnis. Nach dem Zeugnis der Synoptiker vernahm er bei seiner Taufe zum erstenmal den entscheidenden Ruf Gottes. Wir finden jedenfalls die Gewissheit der Liebe Gottes zu ihm als dem Sohne als den sicheren Besitz Jesu vor, der sein ganzes Leben, zuletzt auch die Hingabe seines Lebens in den Tod, bestimmte. Die erfahrene Liebe Gottes erwiderte Jesus durch seine Liebe zu Gott. Liebe zu Gott bedeutete für Jesus die Hingabe seiner Person an Gott, des eigenen Willens an Gottes Willen, des ganzen Lebens in Gottes Dienst. Und zwar ist diese Selbsthingabe an Gott kein Verlust, sondern, wie das im Wesen der Liebe begründet ist, nur Gewinn (Matth. 10 30). Es ist darum ein treffendes Wort, mit dem Joh. 4 34 das Wirken Jesu bezeichnet. Die Gottesliebe hat also in der eigentlichen Religion Jesu einen wesentlich anderen, viel tieferen Sinn, als das oberflächliche Urteil oft meint. Die Liebe Gottes bedeutet nicht sowohl das gütige Wohlwollen, mit dem Gott seinen

Geschöpfen gegenübersteht. Die Erdengüter, die der Mensch braucht, schenkt Gott in seiner Güte (Matth. 6 25 ff). Aber seine Liebe schenkt uns viel mehr; er würdigt uns Menschen seiner persönlichen Gemeinschaft, des reichen, seligen, göttlichen Lebens, das aus solcher Gemeinschaft fliesst. Andrerseits die Liebe zu Gott ist nicht sowohl die Liebe zum Göttlichen, sondern vielmehr die persönliche Hingabe an Gott und seinen Willen.

4. Nach dem, was wir über die Gottesliebe soeben ausgeführt haben, muss es als Missverständnis bezeichnet werden, wenn die Gottesliebe ihres selbständigen Wesens und Werts entkleidet und als in der Nächstenliebe bestehend charakterisiert wird. Gewiss ist die Nächstenliebe das eigentliche, entscheidende Merkmal der Gotteskinder (Matth. 25 31 ff). Aber sie ist nicht Wesen und nicht Ersatz der Gottesliebe, sondern ihre Frucht. Die erfahrene Gottesliebe ist der Quell der Nächstenliebe. Dieser Zusammenhang geht aus dem Wesen der Nächstenliebe, wie Jesus sie übt und fordert, klar hervor. Diese Liebe ist freilich zunächst Hilfsbereitschaft gegenüber der Not des Nächsten (Luk. 10 25 ff). „Ihn jammerte des Volks", seines leiblichen und geistigen Elends. Sein mitleidvolles Herz trieb es, unermüdlich zu sein im Trosten, Heilen, Helfen. Aber wie Gottes Liebe ihm viel mehr geschenkt, als allerlei Güter und Wohltaten, so wollte er auch seinen Nebenmenschen mehr schenken. Er wollte sie zu Gotteskindern machen. Auch sie sollten der Vaterliebe Gottes gewiss sein und in der Gemeinschaft mit Gott die Seligkeit dieser Liebe erleben. Dann erst ist den Menschen geholfen. Ihr eigentlicher, tiefster Jammer ist ihre Gottesferne, ihre Sünde (Mark. 2 5). Von ihr müssen sie erlöst werden. Sie brauchen Vergebung, d. h. sie müssen der Gemeinschaft mit Gott teilhaftig werden. Dass er das leistet, dass er die persönliche Gemeinschaft Gottes mit uns zur Wirklichkeit macht, das ist das eigentlich grosse und bedeutsame Geschenk seiner Liebe. — In diesem Zusammenhang erscheint denn auch die Forderung der Feindesliebe nicht unverständlich, sondern im Gegenteil als notwendiger Erweis der Nächstenliebe. Wie Gott seine Vaterliebe uns schenkt, indem er vergibt, so sollen auch wir Liebe erweisen, indem wir vergeben (Matth. 6 12).

Die Nächstenliebe der Religion Jesu hat also nur scheinbare Aehnlichkeit mit dem, was man gewöhnlich unter Nächstenliebe versteht. Sie ist viel mehr als Hilfsbereitschaft. Sie ist das Aufschliessen der eigenen Person an andere, die Selbsthingabe

im Dienst der anderen (Mark. 10 ff.). Und auch von diesem Dienst der Liebe gilt, dass er kein Verlust, sondern vielmehr der Gewinn wahrhaft personlichen Lebens ist. — Namentlich ist es ein grosser Irrtum, die Nachstenliebe der Religion Jesu dem Mitleid des Buddhismus gleichzustellen. Das Mitleid ist mit der Liebe verknupft. Aber das Mitleid verzagt, die Liebe uberwindet. Der Buddhist kennt keine weltüberlegene und weltbeherrschende Lebenskraft. Er kennt nur das Leben, das Leiden ist. In dies Leben sich zu finden, ist die einzige Weisheit, und das Leid des Lebens mit andern zu tragen, das Mitleiden, der einzige Trost. Jesus verwandelt das Leiden in Leben durch die lebenschaffende Liebe Gottes. Ihre Gewissheit ist sein ureigenster Besitz. Aber er behält ihn nicht für sich. Seine Nachstenliebe treibt ihn, die Gewissheit der Liebe Gottes in anderen zu wecken und zu pflanzen. Das tut er durch die personliche Gemeinschaft, die er mit ihnen eingeht. Das ist die Art der Nächstenliebe in der Religion Jesu.

Die Besinnung uber die Grundgedanken der Religion Jesu ergibt, dass diese etwas anderes ist als das, was man gewöhnlich darunter versteht. Ihre Eigenart soll im folgenden noch klarer dadurch hervortreten, dass wir sie der „deistischen" und „pantheistischen" Religion, die sich beide gerne mit der „Religion Jesu" identifizieren, gegenüberstellen.

2. Die Eigenart der Religion Jesu.

Pantheistische und deistische Religion gibt es eigentlich nicht. Die Religion geht nicht aus Weltanschauung hervor und besteht nicht darin. Aber Weltanschauung verknupft sich mit Religion, beeinflusst sie, gestaltet sie um und wird so oft Ersatz für Religion. So war im 18. Jahrhundert die deistische, im 19. die pantheistische Weltanschauung ein Ersatz für die christliche Religion oder vielmehr, nach der Meinung vieler ihrer Vertreter, die geläuterte christliche Religion selbst. Diese schien in ihrer Eigenart durch das Dogma, das in letzter Linie auf das apostolische Zeugnis von Jesus als dem Christus zurückging, unkenntlich gemacht. Man hatte allen Grund, auf die dogmenlose Religion Jesu zurückzugehen. Sie schien mit dem eigenen deistisch oder pantheistisch bestimmten Religionsideal identisch, während ihr Abstand von der kirchlichen Religion des Glaubens an Christus nicht stark genug betont werden

konnte. Dass dies der Wirklichkeit nicht entspricht, soll im folgenden gezeigt werden.

1. Die Religion Jesu besteht in persönlicher Gemeinschaft mit Gott. Sie findet ihren notwendigen Ausdruck im Gebet, d. h. in einem persönlichen Verkehr des Menschen mit dem persönlichen Gott, durch den der Mensch am Wesen Gottes Anteil bekommt. — Die Religion des Deismus besteht in der Ueberzeugung vom Dasein Gottes. Persönliche Gemeinschaft mit Gott ist weder möglich, da Gott dem Menschen ferne ist, noch nötig, da der Mensch durch Entwicklung seiner eigenen natürlichen Kräfte zur Vollkommenheit heranreift. Das Gebet ist als abergläubische Verirrung zu verwerfen. — Die Religion des Pantheismus besteht in dem begriffs- oder gefühlsmässigen Erfassen der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Persönliche Gemeinschaft mit Gott ist nicht möglich, da Gott und Mensch nicht als Personen einander gegenüberstehen. Das Gebet ist nicht Verkehr mit Gott, sondern Auslösung subjektiver Empfindungen und Gefühle.

2. Die Religion Jesu beruht auf der Offenbarung der Vaterliebe Gottes. Diese bewährt sich darin, dass Gott die Menschen der persönlichen Gemeinschaft mit sich würdigt. Durch sie erschliessen sich dem Menschen die höchsten Lebensgüter. Dass der Glaube an Gottes Liebe nur auf Offenbarung beruhen kann, ist klar. — Auch die Religion des Deismus bekennt sich zum „Gottvaterglauben". Aber die Vaterliebe Gottes erschöpft sich darin, dass Gott seinen Geschöpfen wohlwollend und milde gegenübersteht. Er spendet ihnen allerlei Wohltaten und verzeiht ihnen gern ihre Verirrungen, da sie um ihrer geistig-sittlichen Mängel willen, die ihnen als endlichen Geschöpfen anhaften, allzu grosse Strenge nicht verdienen. Die Liebe Gottes geht nicht soweit, dass er die Menschen durch Erschliessung der Lebensgemeinschaft mit sich auf eine höhere Stufe, auf die des Gotteskindes, höbe. Der Glaube an jene Vaterliebe braucht nicht auf persönlicher Offenbarung zu beruhen. Er kann, allerdings nicht sicher genug, aus der „allgemeinen" Offenbarung Gottes in Vernunft, Natur und Gewissen, abgeleitet werden. — Die pantheistische Religion steht in direktem Gegensatz zum Glauben an den persönlichen Vatergott. Persönlichkeit ist die Form des endlichen Geistes. Die Liebe Gottes ist nicht persönliche Liebe. Der Glaube an die göttliche Liebe kann nichts anderes bedeuten

als die Ueberzeugung, dass alle Fehler und Mängel, die wir im einzelnen wahrnehmen und die das Leben trüben, in das Gesamtleben des Universums aufgenommen, sich in lauter Harmonie auflösen.

3. Die Religion Jesu besteht in dem Glauben, dass Gott als die ewige Vaterliebe den Menschen aus dem Verstricktsein in das naturhafte endliche Dasein herausreisst und zu einer höheren Art Leben, zum Eigenleben freier, sittlicher Persönlichkeiten befähigt durch die Lebensgemeinschaft mit sich als der absoluten Persönlichkeit. Aus dem bloss naturhaften, subjektiven Ich wird durch die Religion Jesu die sittlich geistige Persönlichkeit, die des ewigen Lebens gewiss ist. — Die Religion des Deismus glaubt, dass die endliche Persönlichkeit zur Erreichung dieses Ziels der Lebensgemeinschaft mit Gott nicht bedürfe. Das „ewige Leben" ist zum Zweck der Erreichung der individuellen Vollkommenheit notwendiges Ziel der Hoffnung. Ist aber diese Vollkommenheit erreicht, dann hat die Fortsetzung des Lebens keinen Sinn mehr. — Die Religion des Pantheismus ignoriert die Bedeutung persönlichen Lebens. Sie verlangt die Negierung desselben. Ziel der Religion ist das Aufgehen des Individuums im All. Der Glaube an ein ewiges Leben des Einzelnen ist aus Selbstsucht geborener Aberglaube.

4. Die Religion Jesu beruht auf der Gewissheit der Sündenvergebung. Die persönliche Gemeinschaft mit Gott ist gehemmt durch Sünde und Schuld. Sie begründet einen Zwiespalt, eine Trennung zwischen Gott und Mensch. Die Aufhebung dieser Trennung erfolgt nur durch die Gewissheit der Vergebung. Diese ihrerseits beruht auf der Kundmachung des vergebenden Gotteswillens. — Die Religion des Deismus erblickt in der Sünde eine natürliche Schwäche, deren nachsichtige Beurteilung von seiten Gottes selbstverständlich ist. Einer Offenbarung der vergebenden Sünderliebe Gottes bedarf es nicht. — Ebenso erblickt die Religion des Pantheismus in der Sünde eine notwendige Begleiterscheinung des endlichen Menschenwesens. Die Vergebung ist in der Höherentwicklung des Menschen implicite gegeben. —

Aus dieser Gegenüberstellung der „Religion Jesu" einerseits, der „deistischen" bezw. „pantheistischen" Religion andererseits, geht sowohl die Eigenart der Religion Jesu, als auch ihr prinzipieller Unterschied, ja Gegensatz zu jenen Religionsauffassungen

zur Genüge hervor. Dagegen wird sich nun zeigen, dass die „Religion Jesu" vielmehr zusammengehört mit dem „Glauben an Christus", wie ihn die christliche Kirche von jeher bekannt hat.

II. Der Glaube an Jesus als die notwendige Folge der Religion Jesu.

1. Der Glaube an Jesus folgt aus dem Wesen der Religion Jesu.

1. Die Religion Jesu als das persönliche Gemeinschaftsleben des Sohnes mit dem Vater beruht ganz und gar auf der Jesu selbst und allein gewordenen Offenbarung Gottes. Sie ist ein für uns unerforschliches Geheimnis, Jesu eigenstes, uns unzugängliches Erlebnis (Matth. 11 27). Wie diese Offenbarung, so ist auch die darauf ruhende Religion Jesu zunächst sein eigenster, nicht ohne weiteres übertragbarer Besitz. Er stand in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott, weil Gott selbst ihn dazu berief. Er glaubte an Gott als seinen Vater, weil sich Gott ihm als Vater offenbarte; er glaubte an seine Gottessohnschaft, weil Gott sie ihm zum Bewusstsein brachte. Warum gerade Jesus von Nazareth der Auserwählte Gottes war, ist Gottes Geheimnis. Offenbar war eben nur er dieses Erlebnisses fähig. Er erlebte die persönliche Gemeinschaft mit Gott, weil seine Person innerlich ganz mit Gott geeinigt war, weil sein Wille kein anderes Ziel und keinen anderen Weg kannte als Gottes Wille. Er erlebte die göttliche Vaterliebe, weil sein eigenes Wesen reine Liebe war. Die Voraussetzung der Religion Jesu ist die Offenbarung Gottes in ihm. Die Voraussetzung dieser gottlichen Offenbarung aber ist das gottaufgeschlossene, gottinnige Wesen Jesu.

2. Bei uns kann sich die Religion Jesu nicht in gleicher Weise, in gleich unmittelbarer, kraftvoller Gewissheit entfalten. Es lebt wohl in der Tiefe des menschlichen Gemüts die Sehnsucht nach Gott, das Bedürfnis der Gottesnähe. Aber diese Sehnsucht reicht bei weitem nicht an die Sicherheit des Besitzes Jesu. Die Sehnsucht ist darum auch nicht für unser Gesamtwesen bestimmend; sie wechselt vielmehr mit volliger Gleichgültigkeit gegen Gott. Es steigt in uns auf der ahnende Glaube

an Gottes Vaterliebe; aber diese Ahnung ist etwas anderes als der kraftvolle Glaube Jesu. Und sie wechselt mit quälendem Zweifel. Die Religion Jesu ist uns entweder ihrem Wesen nach fremd oder, wenn wir ihr Wesen erforschen, ist sie für uns ein ewig unerreichbares Ideal. Wir finden den Weg zu Gott nicht, weil er ihn uns nicht deutlich genug zeigen kann. Wir erleben die Religion Jesu nicht, weil Gott sich in uns nicht so überzeugend und kraftvoll offenbaren kann. Das verhindert unser gottfernes, der Welt zugewandtes Wesen, die Sünde, die uns nicht bloss von Gott entfernt, sondern scheidet. Wir sind nicht die reinen, gottinnigen Wesen, in denen Gottes Bild aufleuchten, an die Gottes Ruf so klar und so unmittelbar ergehen könnte. Jesus von Nazareth allein ist die Persönlichkeit, der sich Gott als Vater ganz aufschliessen konnte. Und Jesus ist nun für uns der Weg zum Vater. Durch ihn wird unsere Sehnsucht zur Gewissheit, unsere Ahnung zum Glauben, unser Suchen zum Finden.

3. Jesus, der Weg zum Vater, — das war dereinst das Erlebnis der Jünger. Jesus war für sie der Ruf, die Offenbarung Gottes, die sie, auf sich selbst angewiesen, im eigenen Innern nur undeutlich erlebten. Im Anschluss an Jesus dagegen wussten sie sich, obwohl als Sünder von Gott geschieden, von eben diesem Gott berufen. Darum war das erste entscheidende Gut, das sie Jesus verdankten, die Gewissheit der Vergebung ihrer Sünden. Was Jesus unmittelbar im eigenen Innern erlebte, Gottes Vaterschaft, seine Sohnschaft, das erlebten die Jünger im persönlichen Anschluss an Jesus. Darum glaubten sie an Jesus als die Offenbarung Gottes. Es ist auch für uns heute noch kein anderer Weg zum Glauben an die Vaterliebe Gottes, zur persönlichen Gemeinschaft mit dem Vatergott möglich als der Glaube an Jesus als die Offenbarung Gottes für uns. Sie kann in unserem gottfremden Wesen nicht aufleuchten. Aber in Jesus ist sie Wirklichkeit für die nach Gott verlangende Menschheit. Durch ihn ergeht Gottes Ruf an uns, der Ruf der Vergebung unserer Schuld, der Ruf in seine Gemeinschaft. Nun können und dürfen wir antworten. Die Vaterliebe Gottes, die „Religion Jesu" wird auch in uns wirklich im Glauben an Jesus als die Offenbarung Gottes. „Das Christentum bleibt das Werk Jesu, das seine stärkste Kraft hat in der Beziehung auf ihn und seine Zuversicht schöpft aus dem Glauben an die lebendige und wahrhaftige Verbürgung der Gnade Gottes

in seiner Persönlichkeit" (TROLTSCH, die Absolutheit des Christentums, S. 91). — Die „Religion Jesu" existiert also genau genommen nur in der Person Jesu. In uns kommt sie in ihrer ursprünglichen Art nicht zustande. Es ist ein Unterschied zwischen der „Religion Jesu", wie sie in ihm selbst und der, die in seinen Jüngern existierte. Nur jene verdient das Recht dieser Bezeichnung, während diese, auf dem Glauben an Jesus ruhend, Glaube an Jesus ist. Es ist also ein Irrtum, wenn die Religion Jesu als das ursprüngliche und reine Christentum dem Glauben an Jesus als dem verfalschten Christentum gegenübergestellt wird. „Die christliche Religiosität beginnt, geschichtlich betrachtet, nicht mit dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu Christi, sondern mit demjenigen der ersten Jünger. Bis auf sie können wir in gerader Linie diejenige Art des religiösen Glaubens, die wir als christliche bezeichnen, zurückführen, nicht aber in gleicher Weise über sie hinaus auf Jesus Christus. Sondern er steht hinter der ganzen Reihe als derjenige, der diese Form religiösen Glaubens und religiösen Lebens erst möglich gemacht hat" . . . Es hat sich nicht „sein eigenes religiöses Selbstbewusstsein auf die Jünger fortgepflanzt. Keiner von ihnen hat gesagt oder gefühlt: . . . . Niemand kommt zum Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren" (WOBBERMIN, Beiträge zur Weiterentwicklung d. christl. Rel., S. 357).

Die Sache liegt also so: Entweder wird die Religion Jesu in ihrer ursprünglichen Eigenart verstanden, dann ergibt sich mit Notwendigkeit, dass sie in uns nur wirklich wird als Glaube an Jesus. Oder aber wird dieser als Aberglaube abgewiesen, dann ist die Religion Jesu, die man festhalten will, etwas anderes, als was sie ihrem ursprünglichen, wahren Wesen nach ist.

2. Der Glaube an Jesus begründet die Wahrheit der Religion Jesu.

Wenn wir von der Wahrheit der Religion Jesu reden, so ist von vornherein klar, dass es sich um einen zwingenden Wahrheitsbeweis nicht handeln kann. Religion überhaupt lässt sich nicht beweisen. Sie ist, wie Kunst und Moral, ein Lebensgebiet, keine Lehre. Darum lässt sie sich in ihrer Wahrheit nicht beweisen, sondern nur erleben. Vollends die christliche Religion schliesst um ihres persönlichen Charakters willen jeden zwingenden Beweis aus. Ein persönliches Verhältnis kann nie

durch Beweise, kann überhaupt nicht äusserlich erzwungen werden. Es ruht als sittliche Tat auf freier Entscheidung.

1. Es kann sich also jedenfalls um ein metaphysisches Beweisverfahren nicht handeln. Und zwar nicht etwa bloss deshalb nicht, weil man der Fähigkeit und Kraft des Denkens zu zwingenden Schlüssen über die letzten Gründe des Seins kritisch gegenüberstehen zu müssen glaubt. Sondern schon um der Art der Religion willen. Denn wenn sich auch die Existenz einer das ganze Universum, Natur und Geist umschliessenden und tragenden Einheit zwingend nachweisen liesse, so wäre diese Grösse doch so unbestimmter Art, dass von einem eigentlich religiösen Verhältnis zu ihr nicht die Rede sein könnte. Jedenfalls hätte die Religion, die auf solcher Grundlage ruhte, einen gänzlich andern Charakter als die Religion Jesu. Das wird denn auch von den Vertretern des Monismus lebhaft empfunden. Darum bemühen sie sich um eine neue Religion. — Anders, wenn die Alleinheit zugleich als Allvernunft und Allgüte gefasst wird. Darauf würde der Gedanke führen, dass wir Menschen mit unserer Vernunft ihre Produkte sind. Es müsste also die Allwirklichkeit im höchsten Masse selbst besitzen, was im menschlichen Geist zur Erscheinung gelangt. Selbst Strauss zieht diese Konsequenz, wenn er sagt: „Es ist uns dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, nicht bloss eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben". Das wäre in der Tat Religion, der Religion Jesu näher verwandt. Aber die Grundlage dieser Religion ist zu unsicher. Die Vernunft und Güte Gottes geht aus der Natur der Dinge keineswegs mit so zweifelloser Sicherheit hervor, dass wir uns ihr mit liebendem Vertrauen ergeben konnten. Sie ist nicht sowohl Gewissheit, als Sehnsucht, die wechselt mit qualendem Zweifel und resigniertem Unglauben. Ferner: für das wahrhaft sittlich und religiös empfindende Gemüt ist nicht bloss die Frage zu beantworten, ob es sich Gott als der Vernunft und Güte mit liebendem Vertrauen hingeben *kann*, sondern auch die, ob es dazu *berechtigt* ist. Die wahrhaft Frommen haben zu allen Zeiten die innere Trennung von Gott infolge ihrer Sünde und Schuld empfunden. Und es ist ihnen zu ihrem grössten Schmerz fraglich gewesen, ob Gott sie der Gemeinschaft mit sich würdigt. Auf diese Frage gibt keine Spekulation beruhigende Antwort,

nur eine unzweifelhafte Willenskundgebung Gottes. Die Wahrheit der Religion Jesu beruht also ganz und gar auf dem Glauben, dass Gott sich in Jesus als die persönliche Liebe geoffenbart hat.

2. Hierin liegt denn auch die notwendige Ergänzung bezw. Korrektur des ethischen Beweisverfahrens für die Wahrheit der Religion. Es kommt der Art und den Interessen der Religion Jesu mehr entgegen, weil von vornherein klar ist, dass keine Demonstration der Wahrheit, sondern nur eine Entscheidung für dieselbe möglich ist. Der Glaube an Gott erscheint als ein unumgängliches Postulat des sittlichen Selbstbewusstseins. Die höchsten Ideale des Lebens, die es erst lebenswert machen und dem Dasein Sinn und Vernunft geben, sind unsicher, wenn sie nicht ihre Stütze finden im Glauben an Gott, dem die vernunftlose, den geistigen und sittlichen Werten gegenüber gleichgültige Natur als Mittel zur Verwirklichung der höchsten Zwecke unterworfen ist. Die Wahrheit der Religion ist also ein Postulat, sei es bloss des sittlichen Selbstbewusstseins (KANT) oder überhaupt des menschlichen Geisteslebens (EUCKEN). Allein die Wahrheit der Religion Jesu ist damit nicht bewiesen. Es ist an und für sich misslich, die Religion als Postulat zu bezeichnen. Ihre zweifellose Gewissheit ist dadurch nicht sicher gestellt. Mag das Postulat noch so notwendig erscheinen, — nie führt der Wunsch als solcher zur Wirklichkeit, und wäre er noch so berechtigt. Vollends ungenügend ist diese Begründung für die Religion Jesu, die nicht bloss eine vom Standpunkt der Ethik aus notwendige Reflexion über deren Sicherstellung ist, sondern persönliche Gemeinschaft mit Gott. Sie setzt allerdings seitens des Menschen eine persönliche Entscheidung voraus, den Willen, der nach Gemeinschaft mit Gott verlangt; aber daraus ergibt sich diese noch lange nicht. Grundlegend ist vielmehr die persönliche Willenskundgebung Gottes, die den Menschen in die göttliche Gemeinschaft beruft. — Kein Beweis kann uns die Tat persönlicher Entscheidung ersparen; aber wir können diese ohne zureichenden Grund und ohne inneres Recht auch nicht vollziehen. Der zureichende Grund ist aber nicht der Wert der bedrohten Lebensgüter; sie geben uns auch nicht das innere Recht persönlicher Gottesgemeinschaft. Dies Recht gibt nur Gott selber. Dass Gott der Menschheit dies Recht durch seine Offenbarung in Christus gegeben hat, das ist der christliche

Glaube. Er beruht also auf dem Glauben an Jesus als die persönliche Offenbarung Gottes.

3. Die Frage nach der Wahrheit der Religion Jesu ist also noch gar nicht beantwortet, selbst wenn es gelingen konnte, die Wahrheit der religiösen, christlichen Vorstellungen und Begriffe zu beweisen. Sie hat vielmehr den Sinn: Was gibt dem Menschen sicheren Grund und inneres Recht, sich der Gewissheit der göttlichen Vaterliebe zu getrösten, die uns seiner Gemeinschaft würdigt? Ist die Frage so gestellt, dann kann die Antwort nicht anders lauten als: der Glaube an Jesus als die persönliche Offenbarung des die Menschen in seine Gemeinschaft berufenden Gottes.

III. Das Zeugnis der Geschichte.

1. Das Selbstzeugnis Jesu.

Das Resultat unseres Nachdenkens wird uns durch die geschichtliche Forschung bestätigt. Sie zeigt, dass Jesus selbst seiner Ausnahmestellung sich wohl bewusst war, dass er als Träger der vollkommenen Gottesoffenbarung den Menschen gegenüberstand und dass diese, die Apostel, die Kirche, den Christenglauben auf Jesus als den Herrn und Erlöser gründeten.

1. Was zunächst das Selbstzeugnis Jesu betrifft, so lässt die vom Dogma nicht beeinflusste geschichtliche Forschung freilich erkennen, dass Jesus selbst als echter Mensch mit allen übrigen Menschen sich Gott gegenüberstehend gewusst hat. Er weiss sich unter Gott stehend, nicht bloss in metaphysischer, sondern auch in ethischer Beziehung (Mark. 10 18). Im Gebet tut er ebenso seine vertraute Gemeinschaft, wie seine absolute Abhängigkeit von Gott kund. Was er hat und wirkt, tut Gott in ihm und durch ihn. Ebenso zweifellos ist, dass Jesus seine Jünger zu Gott direkt führen wollte. Im Dienste Gottes sollten die Seinen sich zusammenschliessen (Mark. 3 35). Den Menschen Gott als ihren Vater zu offenbaren und sie auf den Weg zum seligen Leben in der Gemeinschaft mit Gott zu weisen, war seine Lebensaufgabe. Das Bekenntnis zu ihm als dem Messias hat er nicht gefordert, sondern in seinen Jüngern werden lassen. Eine dogmatische Lehre über die Bedeutung seiner Person hat er nicht

gegeben. Verehrer seiner Person, die nicht im Tun des Willens Gottes sich übten, hat er abgewiesen, als nicht zum Gottesreich gehörig (Matth. 7 21). Daraus geht unzweideutig hervor, dass es eine Verkehrung des Evangeliums Jesu ist, wenn die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft Jesu von irgend einem dogmatischen Bekenntnis zu seiner Person abhängig gemacht wird.

2. Andrerseits ist ebenso zweifelloses Ergebnis der Forschung, dass Jesus kraft seines ursprünglichen Gotteslebens auf der Seite Gottes der Menschheit gegenüberstehend sich wusste. Er allein ist imstande, Gott den Menschen zu offenbaren, weil er allein ihn als den Vater kennt. Bei aller Unterordnung unter Gott weiss er sich ganz eins mit ihm. Bei aller Gleichstellung mit den Menschen, als seinen Brüdern und Schwestern, weiss er sich doch ihnen gegenüber als der, der völligen Gehorsam, absolute Unterordnung, gläubigen Anschluss fordern kann (Matth. 10 32 f. 37 f.). Dazu ist er berechtigt als der, der Gottes Werk unter dem Volk treibt, der allein, in ganz anderer Weise als die Propheten, göttliche Lebenskräfte mitzuteilen imstande ist (Matth. 12 11 f.). Das war der Eindruck seiner Predigt (Matth. 7 29); seiner Heilungswunder, die nichts anderes sind als Zeichen der göttlichen Liebesmacht, über die er verfügt; seiner Stellung zu den Sündern, die zeigt, dass er das Bewusstsein hat, direkt göttliche Gaben mitteilen zu können. Und was er wirkt und schafft und mitteilt, ist nichts anderes, als der eigentliche und tiefste Grund seiner Persönlichkeit, kein Werk, keine Kraft, keine Lehre, die von seiner Person abzulösen wäre. Das Evangelium, das er verkündigt, ist er selbst. Seine Person ist der Quell des von ihm gewirkten göttlichen Lebens; es ist zu erleben nur im Anschluss an ihn.

3. Die überragende Bedeutung, deren sich Jesus bewusst ist, kommt zum Ausdruck in seinem Messiasbewusstsein. Was das messianische Bewusstsein Jesu bedeutet, ist freilich eine vielumstrittene Frage. Erscheint es doch fraglich, ob Jesus überhaupt Messias sein wollte (so Wrede). Jesus war, dieser Meinung zufolge, Lehrer des Volkes. Erst durch die Auferstehung sei der Glaube an ihn als den Messias entstanden. Die bisher als wesentlich geschichtliche Quellen verwerteten Synoptiker seien vielmehr ein Versuch, die Messiasidee ins irdische Leben Jesu hereinzutragen. Sie haben, gerade wie das Johannesevangelium, wesentlich dogmatischen Charakter. Diese Ansicht wird

sich freilich angesichts der Tatsachen des Lebens und namentlich des Lebensausgangs Jesu ohne Vergewaltigung unverdächtigen Zeugnisses nicht aufrecht erhalten lassen. Einer der jüngsten Kritiker meint: „Wenn Jesus nicht als Messias verurteilt worden ist, warum dann?“ „Es ist schwer, die Messianität aus dem Leben Jesu, besonders aus der Leidensgeschichte zu eliminieren; viel schwerer aber noch, sie nachher wieder in die Gemeindetheologie hineinzubringen“ (SCHWEITZER, Von REIMARUS zu WREDE, 340f.). Der Auferstehungsglaube hatte den Glauben an Jesus als den Messias nicht ohne weiteres zur Folge. — Wenn aber das Messiasbewusstsein Jesu nicht zu bestreiten ist, was ist dann damit gesagt? In welchem Sinn wollte er Messias sein? PFLEIDERER meint, in dem dem Volk wohl verständlichen Sinn des Befreiers und Erlösers der Unterdrückten und Armen, wobei er allerdings, der geschichtlichen Ueberlieferung Rechnung tragend, zugibt, Jesus habe diese volkstümliche Messiasvorstellung wenigstens ihrer politischen Bedeutung entkleidet (Entstehung des Christentums, S. 101). Das wäre nun schon eine entscheidende Umdeutung des Begriffs. Denn für das Volksbewusstsein war der Messias eben der nationale Held. Jesus aber war es ganz zweifellos um religiöse, nicht um nationale Güter zu tun. Wenn er sich als Messias wusste, so war in erster Linie die religiöse Bedeutung seiner Person und seines Werks damit ausgedrückt. Zumal der Messias von Haus aus, neben der politischen Bedeutung freilich und mit ihr verquickt, religiöse Bedeutung hatte: die eschatologisch-apokalyptische. Von dieser sei Jesus in seiner Lehre und seinem Lebensgang bestimmt gewesen (SCHWEITZER, 347 ff.). Er wusste sich tatsächlich als den „Herrn vom Himmel“. Das bedeutete die Selbstbezeichnung Menschensohn. „Dass Jesus von Nazareth sich als den zu offenbarenden Menschensohn wusste, ist die für uns weiter nicht zu erklärende Tat seines Selbstbewusstseins“ (ib. 363). Dann muss aber auch SCHWEITZER zugestehen, dass der tiefste Grund des Messiasbewusstseins Jesu, das eigentliche Motiv seiner Messianität, eben nicht der dogmatische Messiasbegriff, sondern sein eigentümliches Selbstbewusstsein ist. „Jesus ist nicht ein Lehrer und Grübler, sondern ein Gebieter und Herrscher. Darum, weil er dies seinem innersten Wesen nach ist, konnte er sich selbst als Menschensohn erfassen. Das war nur der zeitlich bedingte Ausdruck dafür, dass er Gebieter und Herrscher ist“ (ib. 401).

Welcher Art der Messiasbegriff Jesu auch war: er war für ihn nicht Zweck, sondern Mittel, Ausdruck des höchstgespannten Selbstbewusstseins, auf Gottes Seite dem Volk gegenüberzustehen. „Wie wir immer über den Begriff Messias denken mögen, er war doch die schlechthin notwendige Voraussetzung, damit der innerlich berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte die absolute Anerkennung zu gewinnen vermochte. Diese Idee ist das Mittel geworden, um den, der sich als den Sohn Gottes wusste und das Werk Gottes trieb, wirklich auf den Thron der Geschichte, zunächst für die Gläubigen seines Volks, zu setzen" (HARNACK, Wesen d. Christentums S. 89).

4. Die Grundlage des Messiasbewusstseins Jesu ist sein Sohnesbewusstsein, wie es Matth. 11 27 am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt. Aus dem Bewusstsein, der zu sein, der allein den Vater kennt, ging sein Lebenswerk hervor. Er allein kann darum auch zum Vater führen, er allein das suchende Menschenherz zur Ruhe bringen (ib. V. 29). Einen anderen Weg zu Gott gibt es nicht nach Jesu Ueberzeugung als seine Person. Wie Jesus selbst zu diesem Bewusstsein gekommen ist, — „das ist sein Geheimnis und keine Psychologie wird es erforschen .... Hier hat alle Forschung stille zu halten" (HARNACK, 81). Aber soviel wird sich jedenfalls sagen lassen, dass die Deutung BOUSSETS missverständlich ist: „Es war ein unendlich kühnes Wagen, die eigenste Tat Jesu" (Relig. Volksbücher S. 56), wie wäre sonst die absolute Sicherheit seines Sohnesbewusstseins zu erklären? Vielmehr ruhte diese Tat auf einem Erleben Jesu, das für uns ein unbegreifliches Mysterium ist. Insofern steht allerdings „am Eingang der Geschichte des Christentums ein Wunderwesen" (PFLEIDERER, Entstehung d. Christentums S. 7); Jesus weiss sich als die Offenbarung Gottes. Er ist „die persönliche Verwirklichung und die Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden .. Das Evangelium behauptet nicht, dass Gottes Barmherzigkeit auf die Sendung Jesu beschränkt sei; das aber lehrt die Geschichte: die Mühseligen und Beladenen führt er zu Gott. Wer das Evangelium aufnimmt, wird empfinden, dass Jesus selbst für die Seinen die Kraft des Evangeliums gewesen ist" (HARNACK S. 91/92).

2. Das Zeugnis der Apostel.

1. Das „Evangelium Jesu" wird als das ursprüngliche und echte Christentum dem „Evangelium von Jesu" der Apostel ge-

genübergestellt, weil jenes keine Lehre von der Bedeutung Jesu für den Glauben enthalte. Nun ist richtig, dass eine eigentliche Lehre über die Person Jesu im ursprünglichen Evangelium sich nicht findet. Der Glaube der Jünger ruhte auf keiner Lehre von Christus, aber von Anfang an auf der Person Jesu. Der Glaube an den Vatergott, der Verkehr mit Gott, der Glaube an die Vergebung der Schuld ruhte auf der Person Jesu. Solange diese selbst wirksam war, brauchte es keine Lehre von ihr, die doch nur unvollkommen darstellen konnte, was Jesus für die Seinen in Wirklichkeit war. Dagegen ist klar, dass nach Jesu Tod und Auferstehung die Ueberzeugung deutlichen Ausdruck verlangte, dass in Jesus Christus das Heil erschienen sei. Es ist kein Abfall vom Evangelium Jesu, wenn die Apostel seine Person in den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens und Denkens stellten, da Jesus dies tatsächlich von Anfang an war. Er war die Quelle des Glaubenslebens in den Jüngern. Nun wurde die Quelle gefasst. Damit war die Gefahr gegeben, dass die Fassung als wichtiger und wertvoller erschien als die Quelle selbst. Die Christologie, die notwendig wurde, konnte die lebendige Person Jesu verdrängen. Diese Gefahr war von Anfang an vorhanden; sie ist immer dringender geworden, bis tatsächlich das christologische Dogma in der Kirche alles, die Person Jesu nicht mehr viel oder nichts bedeutete.

2. Indes, wenn auch der Glaube der Jünger auf keiner Lehre von der Person Jesu beruht, so gab es doch, wie wir gesehen haben, schon zu Lebzeiten Jesu eine Christologie. Jesus war sich seiner Messianität bewusst. Im Zeugnis des Petrus, das er nicht erzwang, aber doch herausforderte, erblickte er eine gottgewirkte Erkenntnis. In seinem Anspruch, der Messias zu sein, lag die Ursache seines Todes. Die Auferstehung und Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit hat ihn vollauf bestätigt. Nun ward er als der Sohn Gottes, der χριστος, „erwiesen"; sein Tod war notwendiges Mittel nach Gottes Willen zur Verwirklichung des Heils. Jesus, der Christus, und in ihm das Heil, — das war die Christologie der Urgemeinde.

3. Ist schon in der Urgemeinde der Glaube an Jesus ein wesentliches, das wesentliche Stück der neuen Religion, so hat man kein Recht, Paulus dafür verantwortlich zu machen, er habe die Religion Jesu in den Glauben an Jesus verwandelt. Paulus hat die christliche Religion weder verfälscht noch ge-

stiftet. Aber richtig ist, dass Paulus vermoge seiner theologischen Bildung auf der gegebenen christologischen Grundlage weiter baute. Er hatte persönlich das Bedürfnis, und in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern Veranlassung, mit Hilfe der ihm zu Gebot stehenden theologischen Begriffe eine Lehre von Person und Werk Jesu vorzutragen. Diese Begriffe und Begriffskonstruktionen sind indes für Paulus nicht das Wesentliche. Ausgangspunkt war für ihn nicht das spekulative Interesse. Das hätte er als Jude befriedigen können. Vielmehr das neue Leben des Geistes, das in dem völligen Kindschaftsverhältnis zu Gott und in der Bruderliebe sich kundtat unter dem persönlichen Einfluss Jesu von Nazareth. Er selbst weiss sich unter diesem Einfluss stehend durch die ihm gewordene Offenbarung. Paulus hat, schon ehe er Christ wurde, eine Christologie gehabt. Die Hauptsache war, dass er von der Existenz des Christus in der Person Jesu überzeugt wurde. „Dem Apostel ist der Inhalt seiner Verkündigung nicht als Lehre und Folgerung aus ihr gegenwärtig, sondern als Wirklichkeit, in der er lebt, so dass alles Theologische dem gegenüber in die zweite Linie tritt, teils ererbtes Ausdrucksmittel, teils Folgerung aus dieser ihm gewissen Wirklichkeit ist" (KAFTAN, Jesus und Paulus, S. 40—41). Paulus ist deshalb nicht als Verfalscher des Evangeliums zu diskreditieren, im Gegenteil, HARNACK hat recht, wenn er sagt: „Er ist in Wahrheit derjenige gewesen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat. Die ihn schelten als Verderber, haben vom Geist dieses Mannes keinen Hauch verspürt und schauen ihm nur aufs Kleid und auf die Schulweisheit" (S. 110). Die Motive der paulinischen Christologie sind mit dem Erfassen des Evangeliums Jesu gegeben; aber die Folgen dieser Christologie konnten von diesem Evangelium abführen. Die theologischen Begriffe konnten wichtiger werden als die lebendige Person Jesu. Ja, diese konnte durch jene verdrängt werden.

4. Diese Gefahr war um so grösser, je fremder die theologischen Begriffe dem Wesen des Evangeliums waren, je selbständiger das spekulative Interesse anstelle des religiösen trat. Dazu führte die Anwendung der Logosidee auf die Person Jesu. Zwar werden wir mit Beziehung auf die johanneische Theologie zunächst wiederum sagen müssen: Ihr eigentliches Interesse galt nicht dem Logosbegriff, sondern der Person Jesu,

und es war nur ein Beweis der Allgewalt dieser Person, dass man das Höchste, überhaupt Denkbare, von ihr aussagte. Das war in der jüdischen Welt der Satz: Jesus ist der Christus; in der hellenistischen Welt wurde daraus der andere: Jesus ist der Logos. Man kann in der Tat nur sagen: „Welch' ein Beweis für den Eindruck der Predigt von Christus ist es, dass griechische Philosophen ihn mit dem Logos zu identifizieren vermochten" (Harnack S. 128). Und was das Evangelium Johannis von Jesus aussagt, ist im letzten Grund nichts, was nicht im ursprünglichen Evangelium Jesu selbst enthalten wäre. Er war für seine Jünger in der Tat „der Weg, die Wahrheit und das Leben; nur durch ihn kamen sie zum Vater". In ihm sahen sie „die Herrlichkeit Gottes voll Gnade und Wahrheit". In ihm sahen sie den Vater. Aber doch ist schon im Johannesevangelium vielfach die Logosidee mächtiger als die Jesusperson. Denn beides lässt sich nicht restlos zusammendenken. Das johanneische Christusbild ist eine Unnatur, sofern „Jesus dargestellt wird unter der mythologischen Hülle eines in Menschengestalt über die Erde wandelnden Gottes". Eine vom Himmel herabkommende göttliche Person mit einer wirklich menschlichen Person in voller Einheit zusammenzudenken, „das war und ist immer eine schlechthin unvollziehbare Forderung" (Pfleiderer a. a. O. S. 238).

3. Das Zeugnis der Kirche.

1. Immer mehr trat die Person Jesu zurück gegenüber der Logosidee. Zumal diese in sich selbst interessant genug war mit ihrem reichen, weltumspannenden Inhalt. Dadurch aber bekam das ganze Christentum einen anderen Charakter. Es ist etwas prinzipiell anderes, im Anschluss an die Person Jesu als die Offenbarung Gottes in ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis zu Gott zu treten, als mit Hilfe des Logosbegriffs sich eine Vorstellung von dem Verhältnis der in sich ruhenden Gottheit zur wandelbaren Welt machen zu können. Es waren zwei ganz verschiedene Weltauffassungen und Lebensgebiete, die durch das christologische Dogma verschmelzt werden sollten. Kein Wunder, dass dies Dogma dem Denken in keiner Weise sich fügen will. Die Idee des Logos ist etwas total anderes, als die Person Jesu. Jene gehört ins Gebiet der Spekulation, diese in das der Religion. Jene sträubt sich gegen eine menschliche Personifikation, diese gegen die Ver-

flüchtigung in eine Idee. Nur der Machtspruch der Kirche setzte die Vereinigung beider disparater Grössen durch. Damit aber trat anstelle des persönlichen Glaubens an Jesus der dingliche „Glaube" ans Dogma.

2. Erst in der Reformation gewann der Glaube an Jesus wieder die dem Evangelium Jesu entsprechende Bedeutung. Die Reformatoren, Luther voran, verlangten nach persönlicher Gottesgemeinschaft. Luther fragte: „Wie mach' ichs, dass ich einen gnädigen Gott kriege?" Er empfand schmerzlich die Trennung von Gott als Folge der Sünde. Bis er das Evangelium von der offenbaren Liebe Gottes in Christus entdeckte. Der Sünder stünde Gott ferne und fremd gegenüber, hätte sich Gott nicht in Jesus Christus der Menschheit aufgeschlossen als die Liebe, die den nach Gott verlangenden Menschen trotz seiner Sünde in seine Gemeinschaft aufnimmt. Der ganze christliche Glaube, die Erkenntnis Gottes als unseres Vaters, die Gewissheit der Vergebung unserer Sünden, die Hoffnung des ewigen Lebens, ruht auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. „Wer den rechten, ewigen Gott will treffen, der muss ihn allein in dem Herrn Christus suchen, denn sonst wahrhaftig kein Gott ist, ohne der Christum gesandt hat" (Predigt über Joh. 17 3). Mit dieser Entdeckung war Luther zum ursprünglichen Evangelium zurückgekehrt. Dass er jedoch diesen Glauben wieder in die alte, dogmatische Form einpresste, ja die Form des alten Dogmas mit Hilfe scholastischer Theologie noch weiter ausgestaltete, ist für das evangelische Verständnis der christlichen Religion verhängnisvoll geworden.

3. Wiederum trat an die Stelle des persönlichen Glaubens an Jesus der „Glaube" an ein irrationales Dogma. Dem Denken war damit eine unerträgliche Last auferlegt, die nun, infolge der Reformation, doppelt schwer empfunden wurde. Mit Recht suchte der Rationalismus sie abzuschütteln. Er verwies darum die Christologie aus der christlichen Glaubenslehre. Diese habe es mit der Religion Jesu, nicht mit dem Glauben an Jesus zu tun. — Aber unter der Hand hatte er die eigentliche Religion Jesu gegen eine philosophisch-deistische Religion eingetauscht. Im 19. Jahrhundert kam, wie wir gesehen haben, das christologische Dogma zu höchstem Ansehen. Es galt als die Summe der Philosophie und der christlichen Religion zugleich. Aber es erkaufte diese Würde um den Preis seiner ursprünglichen Bedeutung. Nicht die Person Jesu als des gottgesandten Er-

losers sollte gefeiert werden, vielmehr fand die Idee der Einheit Gott und Mensch ihren Ausdruck im Dogma. Damit erschien das Christentum als identisch mit der absoluten Religion wie Philosophie. Aber, wie im 18. Jahrhundert, zeigte sich auch jetzt, dass dieses Christentum etwas ganz anderes war, als die ursprüngliche Religion Jesu. — Wiederum hatte sich herausgestellt, dass es ein Christentum nicht gibt, ohne den Glauben an Jesus. Und darum ist Christologie für die christliche Glaubenslehre unentbehrlich. Sie kann aber, das ist ebenfalls eine Lehre der Geschichte, nichts anderes sein, als Ausdruck für den Glauben an die Heilsbedeutung der Person Jesu.

IV. Christologie und Geschichtswissenschaft.

1. Das christologische Problem der Gegenwart.

1. Christologie als Ausdruck des Glaubens an Jesus ist unentbehrlich. Aber verstösst es nicht gegen alle bessere Erkenntnis sowohl der Geschichte als der Religion, eine geschichtliche Grösse als Gegenstand des Glaubens zu betrachten? Das ist das christologische Problem, das schon das 18. Jahrhundert und nun aufs neue die Gegenwart bewegt. Dem geschichtlichen Sinn des 19. Jahrhunderts verdanken wir mit das Interesse und Verständnis für das ursprüngliche Christentum, vor allem für die geschichtliche Person Jesu. — Aber zugleich eröffnet die Geschichte den Blick für das Werden und die Entwicklung alles Geschehens. Das Leben steht nicht stille. Einem Strome gleich flutet es durch die Jahrhunderte, an Weite und Tiefe wachsend, neue Gebiete erschliessend. Keine einzelne Zeitperiode, keine geistige Grösse lässt sich als unberührt vom Wechsel der Dinge, als ewig gültig, herausheben. Also auch nicht das geschichtliche Christentum oder die Person Jesu. Sie gehört der Vergangenheit an. Noch wirkt sie nach. Solche Nachwirkungen sind noch lebendig. Aber einmal werden auch sie aufhören.

2. Darum erscheint es als die einzige Möglichkeit, die bleibende Bedeutung des Christentums festzuhalten, wenn es von der Geschichte unabhängig gemacht wird. Es ist zwischen dem christlichen Prinzip und der Christusperson zu unterscheiden. Diese ist vergänglich, jenes ewig. „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie". So urteilen Biedermann, Pflei-

DERER u. a. „Der jüdische Messias musste untergehen; . . . aber der allgemein menschliche, geistige Kern seines Lebenswerks, das Ideal der Herrschaft Gottes, der der Wille des Guten und die erlösende Liebe ist in den Herzen seiner Kinder und im Gemeinschaftsleben seines Reichs, der blieb bestehen . . . und ist noch heute die erlösende und erziehende Macht, die dem Menschenleben in den Einzelnen und in der Gattung überzeitlichen Gehalt und Wert verleiht" (PFLEIDERER a. a. O. 107/08).

3. Irgendwie zwischen dem Vergänglichen und Ewigen am christlichen Glauben zu scheiden, wird unumgänglich nötig sein. Aber dass wir die Person Jesu nicht durchaus als der Vergangenheit angehörig gelten lassen können, steht für uns fest. Das christliche Prinzip der Gotteskindschaft ist für uns bloss dann Wahrheit und Wirklichkeit, wenn diese nicht auf unserem subjektiven Wunsch und Willen, sondern auf der objektiven Offenbarung Gottes als des Vaters beruht. Wir können das Prinzip nicht trennen von der Person. Wo diese Trennung erfolgt, ist erfahrungsgemäss die grösste Gefahr, dass das christliche Prinzip der Gotteskindschaft unter der Hand etwas ganz anderes wird als die Gotteskindschaft, wie wir sie als für die Religion Jesu charakteristisch ansehen müssen. Das recht verstandene christliche Prinzip des Gottvaterglaubens und der Gotteskindschaft und die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben, beides steht und fällt miteinander. Es ist nur konsequent, wenn heutzutage nicht mehr bloss der Glaube an Jesus, sondern auch die Religion Jesu als der Vergangenheit angehörig von vielen angesehen wird. Sie wollen eine neue Gegenwartsreligion anstelle der geschichtlich gewordenen, also vergangenen christlichen (Monismus). Das Problem, das wir zu besprechen haben, nimmt deswegen zunächst die ganz allgemeine Form der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte an.

2. Religion und Geschichte.

1. Beide Grössen scheinen auf den ersten Anblick sich auszuschliessen. Die Geschichte hat es mit der Vergangenheit, die Religion mit der Gegenwart zu tun. Der Fromme sucht und erlebt Gott persönlich im Leben der Gegenwart; er glaubt nicht auf das Zeugnis vergangener Geschlechter hin. Das wäre kein rechter Glaube, sondern unwirksamer, unlebendiger

Autoritätsglaube. Wie starr und kalt ist die Gesetzesreligion des statutarisch an den Buchstaben gebundenen Judentums! Wie ganz anders mutet uns die Religion an, die wir in den Psalmen finden! Der Gegensatz zwischen beiden Religionen kam im Kampf der Hüter der Gesetzesreligion gegen die Religion Jesu zu furchtbarem Ausbruch. Auch der orthodoxe Protestantismus leidet vor allem unter den Mängeln einer an die Vergangenheit gebundenen Religion. Der Pietismus verlangte nach persönlicher Erfahrung der Gottesnähe. Gegenüber dem orthodoxen Protestantismus hat der Katholizismus dadurch soviel voraus, dass er es versteht, bei aller Konservierung, ja Konsekration der Tradition, die Religion als die in der Gegenwart wirksame Wunderwelt des Glaubens zu pflegen. Lebendige Frömmigkeit lässt sich nicht auf die Vergangenheit festlegen; aber — vergeistigte Frömmigkeit lässt sich ohne die Geschichte nicht denken! Die Religionsgeschichte zeigt beides: nicht bloss, dass die Religion durch die Bindung an die Vergangenheit leidet, sondern auch, dass ihr erst aus der Geschichte vertiefende, veredelnde Kräfte zugeflossen sind. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen Natur- und Geschichtsreligionen. Denn die Geschichte ist die Vermittlerin aller geistigen Grössen, aller sittlichen Werte der Menschheit.

2. Es ist eben einseitig, das „Geschichtliche" mit dem „Vergangenen" bezw. „Vergänglichen" zu identifizieren. Was geschichtlich ist, ist allerdings zunächst zeitlich bedingt und bestimmt, und deswegen dem Schicksal der Zeit unterworfen. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache: Was zeitlich ist, ist noch nicht auch geschichtlich. Das bloss Zeitliche versinkt spurlos im Strom der Zeit. Das Geschichtliche gibt ihm Kraft und Richtung. Die Geschichte ist nicht bloss sozusagen der „Raum" des geistigen Geschehens, sondern zugleich die grosse Richterin, die über Vergängliches und Bleibendes entscheidet. Alle geistigen Grössen und Werte der Menschheit sind eben durch die Geschichte lebendig geblieben. Die Geschichte ist nicht bloss Produkt des menschlichen Geisteslebens, sondern zugleich Produzent. „Es kann in der Historie keine Rede sein von endlos sich organisierenden und desorganisierenden Haufen einzelner Kräfte, sondern neben den Gebilden des naturhaften Bedürfens erheben sich die in den Tiefen der Seele sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht bloss Produkte,

sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind" (TRÖLTSCH, Die Absolutheit d. Christentums S. 52). „Die Geschichte schliesst die Normen nicht aus, sondern ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen und der Kampf um die Zusammenfassung dieser Normen" (ib. S. 54). Es wäre deswegen ein unermesslicher Schaden für das gesamte geistige Leben der Gegenwart, wenn sie sich von der Geschichte lossagen wollte. Sie kann das gar nicht. Die lebendigen Grössen der Geschichte werden vom Schritt der Zeit nicht überholt. Aber freilich das Zeitliche an ihnen fällt dahin.

3. Die Aufgabe des Historikers ist es, auf die bleibenden geistigen Mächte aufmerksam zu machen, welche uns oft durch fremde, uns nichts mehr sagende Hüllen verdeckt sind. Nicht das kann seine Aufgabe sein, mit statistischer Genauigkeit alle einzelnen Züge eines historischen Geschehnisses oder einer historischen Persönlichkeit getreu der Nachwelt zu übermitteln. Vielmehr soll er zeigen, was bloss zeitgeschichtlich bestimmte Form ist, damit das bleibend Wertvolle nicht durch die fremdgewordene Form unkenntlich und unwirksam werde. Dadurch wird das Geisteslehen erweitert und vertieft. „Aller Abstand verhindert nicht, eine innere Gemeinschaft zu suchen und von da aus erheblichen Gewinn zu hoffen; durch Anknüpfung des Lebens an die Werke früherer Zeiten fliehen wir nicht aus der Gegenwart in die Vergangenheit, sondern wir scheinen durch das Aufnehmen jener eine weitere Gegenwart, eine Gegenwart des Geisteslebens gegenüber der Gegenwart des blossen Augenblicks zu gewinnen, ein Reich des Geistes inmitten der Zeit und Menschheit aufzubauen" (EUCKEN, Beiträge z. Weiterentwicklung d. christl. Rel. S. 260). Der Historiker, der in diesem Sinn zu arbeiten versteht, meistert nicht die Geschichte, sondern er folgt ihr. Denn das ist die Arbeit der Geschichte selber, zu scheiden zwischen dem Vergänglichen und Bleibenden. Was bloss zeitlich ist, darüber schreitet die Geschichte weg; das wahrhaft Grosse aber wird auch durch die Geschichte nicht zeitlich.

4. Wenn also unser Glaube an die Geschichte gebunden ist, ist er darum noch nicht an bloss zeitliche, vergangene Grössen gebunden. Vielmehr ist zwischen der zeitlich bedingten Form und dem bleibend wertvollen Inhalt zu unterscheiden. Sollte das nicht möglich sein, wäre es „der Geschichte nicht gegeben, das Bleibende und Ewige des Wesens Jesu von den geschichtlichen

Formen, in denen es sich ausgewirkt hat, abzulösen und es als etwas lebendig Wirkendes in unsere Welt hineinzustellen" (SCHWEITZER a. a. O. 399), — so würde die christliche Religion entweder in toter Orthodoxie erstarren oder sie müsste einer neuen Religion Platz machen. Denn dass sich die christliche Religion nicht trennen lässt von der Person Jesu, haben wir gesehen.

3. Der Glaube an Jesus und die Geschichte.

1. Der Glaube an Jesus ist kein Geschichtsglaube im Sinn einer statutarischen Gesetzesreligion, die von den Gläubigen die Annahme von Tatsachen der Vergangenheit forderte, zu denen gar keine lebendige, persönliche Beziehung möglich ist. Solcher Geschichtsglaube liesse sich mit dem aufs Evangelium Jesu sich gründenden Glauben nicht vereinigen. Dieser hat es nur mit gegenwärtig erlebbaren Grössen zu tun. Besteht er doch in der unmittelbaren Beziehung zu dem in der wirklichen Welt der Gegenwart wirksamen und lebendigen Gott, in einem persönlichen Gemeinschaftsverhältnis mit dem Vatergott. Aber wenn sich der Christ auf die Begründung dieses Lebens mit Gott besinnt, so weiss er sie nicht anders zu gewinnen als durch die Berufung auf die Offenbarung Gottes in Christus. Nirgends in der Welt tritt ihm Gott so gross und so deutlich entgegen, als in der Person Jesu. Der Christ verehrt in freudigem Dank die mannigfachen Spuren des lebendigen Gottes in der ihn tragenden und umgebenden Natur. Aber würden diese nicht ihre Deutung vom christlichen Glauben aus erfahren, so waren sie oft verworren, ja bedrückend. Deutlicher und befreiender sind die Offenbarungen Gottes in der geistigen Welt, die sich in der Geschichte vor unserem Auge dehnt. Aber auch sie müssen, um klar und beseligend zu sein, um die Offenbarung Gottes in der Person Jesu als den beherrschenden Mittelpunkt gruppiert werden. Vollends aber, Recht und Mut, in ein persönliches Gemeinschaftsleben mit Gott zu treten, kann sich nur gründen auf persönliche Offenbarung der göttlichen Vaterliebe. Solche erleben wir nicht in unserem eigenen, subjektiven Bewusstsein. Sie muss uns vielmehr objektiv gegenübertreten. Sie tritt uns tatsächlich entgegen in der volles Vertrauen erweckenden Einladung Jesu. Er ist die Offenbarung Gottes; seine gesamte Persönlichkeit; nicht einzelne Worte, die uns berichtet werden; auch nicht ein-

zelne Ereignisse seines Lebens. Der Glaube an seine Person hat kein Interesse an möglichster Konservierung aller Bestandteile der Tradition. Er lässt der geschichtlichen Forschung freie Bahn; er verlangt von der Geschichte keine Verleugnung der Wahrheit im Interesse eines Dogmas. Er ist befriedigt, wenn die Tatsache der Person Jesu und sein eigentümliches Wesen als das eines ganz in Gott lebenden und nur aus diesem Leben heraus verständlichen Menschen seitens der Geschichte anerkannt wird.

2. Diese Anerkennung kann die Geschichte nicht versagen. Bis in die neueste Zeit hat freilich eine radikale Kritik versucht, die völlige Unsicherheit der geschichtlichen Grundlage des Christentums nachzuweisen. Die Person Jesu wurde als Dichtung eines genialen Philosophen der römischen Kaiserzeit (B. Bauer), oder als Produkt jüdischer und heidnischer Mythologien (J. M. Robertson), oder als Produkt der sozialen und wirtschaftlichen Bewegungen (Kalthoff) zu begreifen gesucht. Aber die von den Vertretern dieser Hypothesen angeführten Gründe sind nicht beweiskräftig, während die Beweise der besonnenen Kritik für die geschichtliche Existenz Jesu unanfechtbar sind. Es ist von vornherein verfehlt, den Christenglauben, der nachweislich von Anfang an Glaube an die Person Jesu war, auf Ideen oder Verhältnisse zurückzuführen. „Wie wäre es denkbar, dass aus dem Chaos der Massen die neue Gemeinde sich von selbst gebildet haben sollte ohne eine entscheidende Tat, ohne ein grundlegendes Erlebnis, das den Kern für die Gestaltung der neuen Ideen bilden konnte? Ist es doch überall sonst bei geschichtlichen Neubildungen so, dass die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden“ (Pfleiderer, die Entstehung des Christentums, S. 11). Wären die zeitgeschichtlichen Bedingungen noch so zwingend, die Zusammenhänge, in denen die Person Jesu steht, noch so durchsichtig, so tragfähig, so lebendig sind sie nicht, dass sie die Person Jesu zu erzeugen vermöchten. Nicht von den religiösen, sozialen, wirtschaftlichen, nationalen Zeitbedürfnissen aus lässt sich die Erscheinung des Christentums erklären, sondern nur aus einer produktiven, Leben schaffenden Persönlichkeit, welche jene Bedürfnisse zu befriedigen imstande war. Aber auch das muss von der geschichtlichen Wissenschaft bestätigt werden, dass die Person Jesu in ihrem

eigentlichen Wesen nicht aus ihrer Zeit heraus erklärt werden kann. Wenn auch sämtliche religiöse Begriffe bezw. Vorstellungen Jesu nicht original wären, — sie machen das Originale der Person Jesu nicht aus. Das ist vielmehr die weiter nicht zu erklärende, sondern nur anzuerkennende Tatsache eines einzigartigen Verhältnisses zu Gott als das des Sohnes zum Vater. Endlich, dass Jesus sich bewusst ist, kraft dieses inneren Besitzes die Menschen zu Gott führen und ihnen das Heil bringen zu können, wie dass andrerseits die Jünger durch den gläubigen Anschluss an seine Person das Heil erlebten, auch das ist eine von der geschichtlichen Wissenschaft nur anzuerkennende Tatsache. „Gerade für den Kern lassen sich die Grundzüge des Bildes Jesu geschichtlich treu gewinnen. Es ist die innere religiöse Tatsache eines Gotteskindschaftslebens, das mit seiner Erfahrung und Bewährung der Liebesgemeinschaft mit Gott all sein Fühlen, Denken und Wollen ausgefüllt, seine ganze Lebensdarstellung in Wort und Tat und Leiden zu einer Tatoffenbarung des Reiches Gottes in der Menschheit gemacht und die blosse Aussicht auf dies höchste Gut in einer unendlichen Zukunft zur Glaubensgewissheit des Gnadeneintritts in der Gegenwart erfüllt hat" (Biedermann, Unsere Stellung z. Chr. 293/94).

3. Wenn aber die Geschichte auf das Zeitgeschichtliche an der Person Jesu hinweist, wenn dies Zeitgeschichtliche immer deutlicher an Wort und Werk Jesu hervortritt, so ist das keine Gefahr für den Glauben. Denn von Anfang an war nicht das zeitgeschichtlich Bedingte an der Person Jesu das Produktive, Leben und Glauben Schaffende, sondern das von keiner Geschichte zu erklärende Originale seiner Person, das in ihm wirkliche Gottesleben. Der Glaube hat deswegen kein Interesse, die zeitgeschichtlichen Formen, deren sich Jesus zu seiner Mitteilung bedienen musste, zu konservieren. Im Gegenteil, die Erkenntnis dieser Formen als zeitlicher lässt den ewigen Gehalt nur um so klarer und überwältigender hervortreten. „Die Hülle abzustreifen, ohne doch das Ideal in seiner universellen, geistigen Wahrheit preiszugeben, ohne es wieder mit den hemmenden Schranken und trübenden Schlacken des urchristlichen Messiasbildes zu belasten, das wird die Aufgabe der Gegenwart sein" (Pfleiderer, a. a. O. 238/39). Es wird also der Grund, auf dem unser Glaube allein ruhen kann, durch die geschichtliche Forschung nicht erschüttert.

4. Die Grenzen der geschichtlichen Forschung.

1. Die Geschichte kann die Vergangenheit für uns lebendig machen, indem sie zeigt, was zum Wesen einer Erscheinung oder einer Person gehört, und was nur Hülle und Form ist. Aber einen Beweis für oder gegen ihre Wahrheit und Gültigkeit kann sie nicht erbringen. Dass Jesus sich für den Träger der vollkommenen Offenbarung Gottes gehalten und dass seine Jünger ihn als den einzigen Weg zum Vater verehrten, steht geschichtlich fest. Aber ob Jesus mit seinem Anspruch, ob die Jünger mit ihrem Glauben Recht haben, darüber hat die Geschichte kein Urteil. Die „Geschichtswissenschaft" hat freilich schon genug solcher Urteile gefällt; aber in Wirklichkeit doch nicht sie selbst, sondern die in anderem als bloss geschichtlich-wissenschaftlichem Boden wurzelnde Weltanschauung.

2. Auch das Urteil, dass der Entwicklungsgedanke den Anspruch Jesu, die Offenbarung Gottes und den Anspruch seiner Religion, die Religion zu sein, ausschliesse, kann als bewiesenes und beweisbares nicht gelten. Wäre jener Gedanke, der das gesamte Universum zu erklären und so zu beherrschen sich erkühnt, in seiner nächstliegenden, populären Fassung beweisbar, so würde er eine gewaltige Erschütterung des christlichen Glaubens bedeuten. Die Entwicklung würde nicht bloss über die Person, sondern auch über die Religion Jesu hinwegschreiten. Für den Glauben an ewige Grössen und Werte wäre dann überhaupt kein Raum. Noch weniger für die Religion, die die Wirklichkeit einer Personengemeinschaft Gottes, der absoluten Persönlichkeit, mit dem Menschen behauptet. Diese Religion setzt die ewige Existenz des Absoluten und die Möglichkeit seines Hereintretens in das menschliche Leben voraus.

3. Allein fürs erste ist der Entwicklungsgedanke nicht klar genug. Die naturwissenschaftliche Forschung hat ihm sein Gepräge gegeben. Er bringt die Ueberzeugung zum Ausdruck, dass sich alles Höhere aus primitiveren Anfängen heraus entwickelt habe. Aber die Frage, die doch vor allem der Erwägung bedarf, wird häufig gänzlich übersehen: Was entwickelt sich denn? Entwicklung lässt sich gar nicht denken, wenn keine Grösse da ist, die sich entwickelt. Soll alles in der Entwicklung begriffen sein, so muss ein Absolutes da sein, das sich entwickelt. Es gibt nichts Relatives ohne das Absolute, nichts

Zeitliches ohne das Ewige. Der Entwicklungsgedanke schliesst also, genau betrachtet, die Existenz des Absoluten nicht aus, sondern er setzt sie voraus. — Wenn er aber behauptet, eine vollkommene Erschliessung des Absoluten an einem Punkte der Zeit sei undenkbar, so bedarf auch diese Behauptung einer näheren Erläuterung. Der Gedanke, dass das metaphysische, an sich seiende Wesen Gottes mit einem geschichtlichen Menschenwesen identisch gewesen sei, ist freilich unvollziehbar. Aber das ist die Aussage des christologischen Dogmas, nicht des christlichen Glaubens. Dieser behauptet nicht sowohl eine metaphysische, als eine ethisch-persönliche unio Gottes und Jesu, die vollkommene Offenbarung der absoluten Persönlichkeit in der menschlichen Person Jesu zum Zweck völliger Lebensgemeinschaft. Wenn es überhaupt solche Lebensgemeinschaft gibt, warum sollte sie nicht in dem Personverhältnis Gottes zu Jesu zu vollendeter Kraft und Reinheit gekommen sein? Die anderen kämen dadurch nicht zu kurz, wie dies der Fall wäre, wenn das an sich seiende Wesen Gottes in dem menschlichen Wesen Jesu aufgegangen wäre, wenn „die Idee ihre Fülle in ein Exemplar der Gattung ausgeschüttet hätte". Im sittlich persönlichen Gemeinschaftsleben gelten andere Regeln: Der Reichtum einer Persönlichkeit macht die, die sich ihr anschliessen, nicht ärmer, sondern reicher. Die vollkommene Gottesgemeinschaft Jesu schliesst die anderen nicht aus, sondern macht sie auch in diesen zur Wirklichkeit. — Wenn endlich behauptet wird, dieser Höhepunkt der Offenbarung Gottes in einem geschichtlichen Menschenwesen lasse sich erst am Schluss des Entwicklungsprozesses der Menschheit, nicht während seines Verlaufs denken, so ist das nichts weiter als eine Behauptung. Schon Strauss hat gemeint, „dass es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider wäre, den Anfangspunkt einer Reihe als ein Grösstes zu denken" (Leben Jesu II, 748). Allein die Geschichte zeigt, dass es doch tatsächlich Höhepunkte in der Entwicklung gibt, auf die entweder die Ausbreitung der geistigen Errungenschaften oder gar wieder ihr Verlust gefolgt ist. Speziell auf dem Gebiet der Religion hätte sich jenes Entwicklungsgesetz bis jetzt keineswegs bewahrheitet. Ein dem Entwicklungsgedanken gar nicht abgeneigter Theologe sagt: „Die Beobachtung des Umstands, wie wenig grosse Inhalte die bisherige Geschichte hervorgebracht hat, . . , lässt es uns sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass die

Zukunft auf einmal eine ungemessene, verwirrende Produktivität bringen werde. Als wahrscheinlich möchte man vielmehr betrachten, dass auf den Anstieg zu den Höhen nunmehr die Ausbreitung auf dem Plateau folgen werde, dass die Zukunft Kampf und Auseinandersetzung, Fortbildung und Bereicherung der vorhandenen Kräfte bringen werde" (TROLTSCH, a. a. O. S. 58).

Es ist also nicht an dem, dass der an und für sich unbeweisbare Entwicklungsgedanke den christlichen Glauben an die vollkommene Offenbarung Gottes in Jesus als undenkbar zurückweisen würde. Es ist vielmehr ganz wohl denkbar, dass Gott, die ewige Welt schaffende und erhaltende Allmacht im Selbstbewusstsein Jesu, des Gütigen und Reinen, sich allein in ganzer Kraft als die ewige Vaterliebe offenbarte, damit die gottferne Menschheit auf Grund dieser Offenbarung den Weg zu Gott, dem Vater, fände. Eine vollkommenere Gottesoffenbarung als die in Jesus Christus lässt sich für uns nicht denken. Grösseres und Besseres kann Gott der Menschheit nie anbieten, als was er ihr in Jesus gegeben hat.

V. Die Christologie und die Dogmatik.

1. Die dogmatische Bedeutung der Person Jesu.

1. Ist uns Jesus der persönliche Träger der göttlichen Offenbarung, auf dem unsere Gewissheit von der Vaterliebe Gottes ruht, so ist er selbst für uns Gegenstand des Glaubens. Seine dogmatische Bedeutung besteht nämlich nicht bloss darin, dass er Offenbarungsträger ist, „Wort" Gottes; er ist vielmehr das Wort Gottes, die Offenbarung Gottes. Es gibt mannigfache Offenbarungsträger. Jesus ist nicht der einzige. „Die Welt vor Christus ist nicht völlig gott- und geistlos, in der Finsternis heidnischen Irrtums ausschliesslich versunken" (PFLEIDERER, a. a. O. S. 12 gegen RITSCHL). Es ist vor und ohne Jesus Religion in der Welt, darum auch Offenbarung Gottes. Aber die Offenbarungen Gottes im Naturgeschehen, in der Menschheitsgeschichte, in grossen Persönlichkeiten, im eigenen sittlich-religiösen Selbstbewusstsein, so gross und wahr sie auch sind, geben keine Gewissheit der göttlichen Vaterliebe. Sie führen zur Ueberzeugung vom machtvollen Walten der Gottheit, zur hoffenden oder verzagenden Ahnung ihrer Güte, aber nicht zu der Gewissheit, von

der heiligenden Liebe des persönlichen Gottes umfasst und getragen zu sein. Die Religion, die der „allgemeinen Offenbarung" entspricht, besteht nur in Annäherungsversuchen an Gott, nicht in persönlicher Gemeinschaft mit ihm, wie die christliche Religion. Sie gründet auf der besonderen Gottesoffenbarung in Jesus. Er ist nicht die alleinige, aber die einzigartige, vollkommene Offenbarung.

2. Die dogmatische Bedeutung Jesu besteht auch nicht bloss darin, dass er Prophet ist. Er ist der Prophet κατ' ἐξοχήν. Es gibt viele Propheten Gottes in der Menschheit, nicht bloss einst, sondern heute noch, nicht bloss im Volk Israel, sondern bei allen Völkern. Wir ahnen, dass in ihnen die Gottheit besonders machtvoll sich bezeugt. Wir fassen durch sie Mut und schöpfen Vertrauen, dass sie uns Gott näher bringen. Von Jesus geführt erleben wir viel mehr, dass Gott sich uns nähert. An Stelle des bangen Zweifels, ob wir auch Recht und Grund haben, uns Gott zu nahen, tritt die frohe Gewissheit, dass Gott sich uns genaht hat. Darum ist Jesus nicht ein Prophet, sondern der Prophet, das entscheidende Wort Gottes an die Menschheit.

3. Endlich: die dogmatische Bedeutung Jesu ist nicht damit erschöpft, dass er uns Mittler des Heils ist. Alle Propheten sind Mittler zwischen Gott und der Menschheit. Sie stehen Gott näher als wir und können uns näher zu Gott bringen. Das ist auch die Aufgabe Jesu, dass er die gottferne Menschheit in die Nähe Gottes führe, — doch, nicht bloss in seine Nähe, sondern in seine Gemeinschaft. Ebendarum ist er auch mehr als bloss Mittler, weil er die Gemeinschaft Gottes mit uns verwirklicht. Er ist als das einladende, vergebende Wort Gottes der Grund unseres Heils. Der Glaube ruht auf ihm. Selbst Biedermann sagt: „Der christliche Glaube will auf etwas gehen, das als Realität eingetreten ist und zwar in der geschichtlichen Person Jesu und zwar als Tatoffenbarung des Heilsgrunds, der Heilskraft und des Heilsziels der Menschheit" (Unsere Stellung zu Christus, 296/97). Besteht das Heil des Christen in der Aufnahme in die persönliche Gemeinschaft mit Gott, so kann der Heilsgrund nichts anderes sein, als eine persönliche Kundgebung dieses Gottes. Wir haben sie in Jesus Christus. Als Grund unseres Heils ist er Gegenstand unseres Glaubens und zwar nicht bloss in dem Sinn, wie wir an einen Menschen, einen Propheten glauben, sondern wie wir an Gott glauben.

2. Die dogmatische Formulierung.

1. Die Bedeutung Jesu für den Glauben in unmissverständlicher Formel zum Ausdruck zu bringen, stösst auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Jesus steht für den Glauben auf Seiten Gottes uns Menschen gegenüber. Darum sind alle Bezeichnungen, die ihn nur als ausgezeichnetes Glied der Menschheit erkennen lassen, ungenügend. Der absoluten Bedeutung des von ihm geschenkten Heils entspricht nur die absolute Bedeutung des Heilsträgers. PFLEIDERER hat ganz Recht, wenn er sagt: „Der Relativität der bloss menschlichen Ursache (scl. des geschichtlichen Jesus!) folgt auch naturgemäss die Relativität der Wirkung d. h. die Herabsetzung des Wesens des christlichen Heils selbst aus einer vollkommenen göttlich-menschlichen Lebenseinheit zur bloss natürlich-menschlichen Vorstellungsweise über den fernen Gott nebst eigenem sittlichem Streben nach dem fernen Ideal" (Glaubenslehre § 210). Nur ist für uns der Schluss der umgekehrte: Dem absoluten Wesen des Heilsguts, (das wir uns freilich nicht als gottmenschliche Lebenseinheit, sondern als Lebensgemeinschaft mit Gott denken), entspricht der absolute Charakter des Heilsgrunds, d. h. der Person Jesu.

2. Manche Theologen reden demgemäss von der Gottheit Christi. Allein der Anwendung dieser Bezeichnung auf Jesus stehen unüberwindliche Schwierigkeiten im Weg. Es ist zunächst darauf hinzuweisen, dass erst dem erhöhten, in gottgleiche Herrlichkeit eingegangenen Jesus diese Würde zugesprochen wurde. Es handelte sich für die Christusgläubigen nicht bloss um ein Werturteil der Person Jesu, sondern um eine Wesensbezeichnung. Mit Rücksicht darauf will auch KAFTAN in seiner Dogmatik den Glauben an die Gottheit Jesu auf den gegenwärtig lebendigen, erhöhten Christus gerichtet wissen (§ 45). Allein in der Erkenntnis, dass uns der „geistige Gehalt des verklärten Lebens Jesu Christi nur in seinem evangelischen Lebensbild gegenübertritt", wird die Gottheit doch auch von diesem ausgesagt. „Das Leben Jesu Christi in der Welt war ein göttliches Leben in menschlicher Gestalt" (§ 46). In der Tat handelt es sich darum, dass die menschlich-geschichtliche Person Jesu für uns die Offenbarung Gottes ist, also absolute Bedeutung hat. Ebendarum ist die Bezeichnung „Gottheit" für die

Person Jesu so wenig befriedigend. Es darf weder die menschlich-geschichtliche Person Jesu unverständlich gemacht, noch der monotheistische Gottvaterglaube Jesu angetastet werden. Sonst würde zwischen dem Glauben an Jesus und dem Evangelium Jesu ein Widerstreit sich ergeben. Die kirchliche Christologie hat diese Gefahr nicht vermieden. Das Bild der Person Jesu, wie es uns die Evangelien zeichnen, wurde durchs Dogma verdeckt. Das hat sich noch immer als empfindliche Schädigung des Christentums erwiesen. Ebenso wäre es eine Verkehrung des Evangeliums, wenn der Glaube an den einigen Gott, der „allein gut" ist, irgendwie undeutlich gemacht würde. Das würde die Bezeichnung Jesu als Gott zur Folge haben.

3. Das logische Denken scheint uns nun freilich nichts anderes freizulassen als die Wahl: Entweder ist Jesus Gott — dann ist der Monotheismus, ja das Evangelium Jesu selbst gefährdet; oder der Monotheismus soll durchaus gelten, — dann kann Jesus nichts anderes sein als ein φιλὸς ἄνθρωπος —. Allein nicht die begriffliche Logik, sondern die Logik der religiösen Tatsachen ist hier entscheidend. Sie erklärt dieses Dilemma für falsch; sie behauptet vielmehr, dass unser Glaube an den Vatergott ruhe auf dem Glauben an Jesus als die vollkommene Offenbarung Gottes. Wenn sich uns eine klare, widerspruchslose Formulierung dieser religiösen Wahrheit nicht ergibt, so dürfen wir deswegen nicht mit Rücksicht auf das klare Denken entscheidende religiöse Wahrheiten ignorieren und absolute religiöse Werte schmälern. Das klare Denken ist ein ganz unentbehrliches Mittel zum Ausdruck, zur Klärung und Verfestigung unseres geistigen, religiösen Besitzes, — aber niemals sein Ersatz. Die Christologie hat also ihre Aussagen über die dogmatische Bedeutung Jesu zu machen unbeirrt durch Denkschwierigkeiten. Und wenn sich keine dogmatische Formulierung findet, die einwandfrei ist, so begnügt sich die Dogmatik mit Umschreibungen. Dann wird die Verletzung oder Ignorierung fundamentaler Glaubenswahrheiten vermieden.

4. Damit kann sich die Dogmatik um so eher begnügen, als der Glaube des Christen an Gott, den Vater, nicht jeden Augenblick als mit dem Glauben an Jesus unzertrennlich verknüpft im Bewusstsein gegenwärtig ist. Erst die Besinnung auf die Art, das Recht und den Grund unseres Gottesglaubens bringt uns seine unlösliche

Verknüpfung mit dem Glauben an Jesus zum Bewusstsein. Solcher Besinnung ist aber mit einer Formel nicht gedient; sie gibt eingehender, nötigenfalls umständlicher Erwägung den Vorzug. Darum leistet die Dogmatik dem Glauben einen wirksameren Dienst, wenn sie statt einer stets missverständlichen christologischen Formel eine unmissverständliche Auseinandersetzung über die Bedeutung Jesu als des Grunds unseres Glaubens gibt.

3. Die Stellung der Christologie in der Dogmatik.

1. Bei unserer Auffassung von der dogmatischen Bedeutung der Person Jesu kann es nicht fraglich sein, dass der Christologie, welche Form sie nun annehme, in der Dogmatik eine zentrale Stellung gebührt. Es entspricht nicht der Bedeutung Jesu für den Glauben, wenn von der Person Jesu nur die Rede ist bei der Frage nach der Heilsvermittlung (Biedermann). Jesus kommt vielmehr in Betracht als Begründer des Heils. Dabei wäre vor allem davon zu reden, dass unser Glaube an Gott den Vater auf dem Glauben an Jesus ruht, dass Jesus für uns die absolute Offenbarung Gottes ist. Daraus ergibt sich dann eine Reihe dogmatischer, spezifisch christologischer Probleme als Voraussetzungen bzw. Folgerungen dieser dogmatischen Grundposition. So: das Verhältnis Gottes zu der Gottesoffenbarung in Jesus, zum menschlichen Bewusstsein Jesu. Ferner: das Verhältnis Jesu zu Gott, seine Sündlosigkeit, seine Entstehung, seine Fortwirkung. Also alle Probleme, die das christologische und trinitarische Dogma in sich schliessen. Sie sind indes von der dogmatischen Grundposition sowohl hinsichtlich ihrer Dringlichkeit als Verbindlichkeit deutlich zu unterscheiden.

2. Die zentrale Stellung der Christologie in der Dogmatik hat sich indes vor allem darin zu bewähren, dass klar zutage tritt, dass die ganze christliche Religion, dass alle einzelnen religiösen Fragen vom Glauben an Jesus als die Offenbarung Gottes bestimmt sind. Die Eigenart der christlichen Religion hängt daran. Es gibt, wie wir gesehen haben, Religionen ohne den Glauben an Jesus, die sich gerne als „Religion Jesu“ bezeichnen, — und doch haben sie eine ganz andere Art. Ihnen gegenüber ist zu zeigen, dass der Glaube an Gott den Vater im Sinne Jesu persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott bedeutet, wie sie im Gebetsverkehr mit Gott sich verwirklicht und dass dieser Glaube auf dem Glauben an Jesus ruht.

Es ruht auf ihm ferner die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. Dass Gott die Liebe sei, scheint zwar vielen an sich klar, ohne dass es der „besonderen" Offenbarung bedürfte. Allein wir haben gesehen, dass jene „Liebe" meist etwas ganz anderes bedeutet als die in Jesus offenbare Vaterliebe, die mit dem Menschen in persönliche Gemeinschaft einzutreten gewillt ist. Es bedarf also ihrer Begründung in der Selbstoffenbarung Gottes in Christus. — Von hier aus sind überhaupt alle dogmatischen Fragen zu beantworten. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt, ob Gott der Welt transzendent oder immanent sei. (Er ist ihr immanent, sofern er mit den Menschen in realer Lebensgemeinschaft steht; transzendent, sofern er als Person den Menschen und der Welt gegenübersteht.) Die Frage nach der Bedeutung des Menschen, der durch die Gemeinschaft mit Gott immer mehr Person wird. Dadurch erst wird er tüchtig fürs Reich Gottes, das in der Persongemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander besteht. Die Welt ist als das zur Erreichung dieses Zwecks geeignete Mittel zu betrachten. Ebenso die Uebel in der Welt. Sie sind mit dem Glauben an Gottes Liebe nicht in Einklang zu bringen, solange diese als naturhafte gedacht wird. Dagegen versteht sie der Glaube an die persönliche in Christus offenbare Liebe Gottes, die den Menschen zur Persönlichkeit bestimmt hat. — Die Sünde erscheint als positive Hemmung der Gottesgemeinschaft. Sie wird als Schuld empfunden, die Trennung zwischen Gott und Mensch zur Folge hat. Aufhebung dieser Trennung, Vergebung der Sünden ist das grundlegende, alle anderen Heilsgüter bedingende Gut des Glaubens, nur verständlich und gewiss auf Grund der Selbstoffenbarung des gnädigen Willens Gottes. — Der Verkehr mit Gott, das Gebet, ist weder eine Gott umstimmende, zauberische Kraft, noch bloss subjektive Bestimmtheit des Gemüts in Ergebung und Dankbarkeit, sondern Ausdruck eines realen, persönlichen Verkehrs mit Gott. — —

Alle dogmatischen Fragen erhalten ihren bestimmten Charakter durch ihre Beziehung auf Christus als die vollkommene Offenbarung Gottes. Nur diejenige Dogmatik ist eine christliche, welche von dieser Grundposition aus jene Fragen beantwortet. So nur kommt die zentrale Bedeutung des Glaubens an Christus zu ihrem Recht.

Schluss.

Es hat sich im Lauf des 19. Jahrhunderts die Notwendigkeit einer Neubildung des christologischen Dogmas herausgestellt. Dies Dogma, das im 18. Jahrhundert als entbehrlich aus der christlichen Glaubenslehre vielfach ausgeschieden wurde, galt in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts als die Summe des christlichen Glaubens, als Erweis der ewigen Wahrheit des Christentums. Man erblickte in ihm den Ausdruck der Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Allein die Christologie ist von Haus aus nicht Ausdruck einer Idee. Darum hat die Vermittlungstheologie, die das kirchliche Dogma vom historischen Gottmenschen mit dem philosophischen Dogma von der Idee der Gottmenschheit zu kombinieren suchte, ihr Ziel nicht erreicht. Gerade am entscheidenden Punkt, an der Beziehung der philosophischen Idee auf den historischen Erlöser, tat sich die unüberbrückbare Kluft zwischen der damaligen Philosophie und dem christlichen Glauben auf. Es stellte sich heraus, dass Philosophie und Religion an und für sich zwei gänzlich verschiedene Lebensgebiete sind. Und von dem Augenblick an, wo die Idee der Gottmenschheit nicht mehr als der Schlüssel zum Verständnis des Wesens des Geistes, der Welt und ihrer Entwicklung galt, lag die Vergeblichkeit jenes Bemühens auf der Hand.

Es war das grosse Verdienst Schleiermachers, dass er der Theologie ihr eigentümliches Arbeitsgebiet gab, die Religion, und diese als eigentümliches Lebensgebiet aufzeigte. Nun wurde auch die Christologie auf einen ganz neuen Boden gestellt. Es war zunächst das im christlichen Glauben gegebene, erlebbare Heilsgut zu beschreiben. Dabei stellte sich heraus, dass dies Heilsgut nur erklärlich ist als Wirkung Christi. Nun war die Notwendigkeit einer Christologie erwiesen, d. h. einer Lehre von Christus, als dem Begründer unseres Heils. Allein die Kritik zeigte, dass es Schleiermacher nicht gelungen war, das Gebundensein des Heils an die Person des Heilands nachzuweisen; er hatte die Eigenart des christlichen Heilsguts nicht erkannt. Es war von

einer philosophischen, nicht von der genuin christlichen Religionsauffassung bestimmt.

Wird aber auf diese zurückgegangen, so ergibt sich mit innerer Notwendigkeit ihr Gebundensein an die Person Jesu. Die christliche Religion als ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis zu dem persönlichen Gott ist für den Christen nur wirklich auf Grund des Glaubens an Jesus als die Offenbarung der Vaterliebe Gottes. Das sind die Grundgedanken der Christologie RITSCHLs. Sie allein wird denn auch der geschichtlichen Tatsache gerecht, dass es nie wahrhaft christliche Religion ohne den Glauben an Jesus gegeben hat, dass die Erneuerung des Christentums noch immer verknupft war mit einer Erneuerung des Glaubens an Christus. Andrerseits war da, wo der Glaube an Jesu Person mit Bewusstsein auf die Seite geschoben wurde, meist auch eine Verschiebung bzw. Umwandlung der sog. Religion Jesu die Folge. Es schob sich an ihre Stelle irgend eine selbsterdachte Religion deistischer oder pantheistischer Färbung, welche Grundbestandteile der echten Religion Jesu unverständlich oder unmoglich machte (Sündenvergebung, Gebet, ewiges Leben). Wenn sich hiegegen Widerspruch erhebt, so trägt er sein Recht in sich selbst. Man muss die Religion Jesu lassen, wie sie ist und darf ihren Namen nicht zur Empfehlung andersartiger Religionen missbrauchen. Wollen dagegen die Vertreter einer „Religion Jesu“ diese in ihrem eigentümlichen Wesen belassen und anerkennen, so wird auch die grundlegende Bedeutung der „Person Jesu“ fur den Glauben von ihnen irgendwie anerkannt werden müssen. Ueber der naheren Bestimmung derselben, vollends uber der dogmatischen Formulierung, mag Freiheit walten. Aber an dem Glaubensbekenntnis der Apostel muss die Christenheit festhalten: „Wir glauben an Gott, den Vater unseres Herrn Jesu Christi, und durch denselbigen auch unsern Vater.“

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Jesus im neunzehnten Jahrhundert.

Von

Heinrich Weinel.

—— Achtes bis zehntes Tausend. Neue Bearbeitung. ——

8. 1906. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

(Lebensfragen 16.)

Jesus.

Von D. **W. Bousset**, Professor in Göttingen.

—— Dritte Auflage. (21.—30. Tausend.) ——

8. **1907.** M. —.75, kartoniert M. 1.—.

Feine Ausgabe gebunden M. 1.25.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher. I. 2/3.)

Die Geschichte Jesu.

Erzählt von

D. **Paul Wilhelm Schmidt,**

ord. Professor der Theologie an der Universität Basel.

Mit einer Geschichtstabelle.

Volksausgabe: 8. 1906. M. 1.—. Geb. M. 1.50.

Größere Ausgabe:

1. **Die Geschichte Jesu, erzählt.** Vierter, durchgesehener Abdruck. Mit einer Geschichtstabelle. 8. 1904. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.
2. **Die Geschichte Jesu, erläutert.** Mit 3 Karten von Prof. D. K. Furrer in Zürich und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt 2 Abbildungen im Text und einer Tafel in Lichtdruck. Erstes und zweites Tausend. 8. 1904. M. 7.—. Gebunden M. 8.—.

1. und 2. in einem Halbfranzband M. 12.—.

Paulus.

Von

William Wrede.

—— Zweite Auflage. 11.—20. Tausend. ——

8. **1907.** M. 1.—, kartoniert M. 1.25.

Feine Ausgabe geb. M. 2.—.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher I. 5/6.)

Paulus und Jesus.

Von

D. **Adolf Jülicher,** Professor in Marburg.

8. **1907.** 50 Pfg., kartoniert 75 Pfg.

Feine Ausgabe gebunden M. 1.50.

(Religionsgeschichtliche Volksbücher I. 14.)

D. Arnold Meyer,
Professor der Theologie in Zürich.

Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?

(Lebensfragen. Schriften und Reden. Herausgeber: H. Weinel. 19.)
Unter der Presse.

Das „Leben nach dem Evangelium Jesu".

8. 1905. M. —.75.
(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 44.)

Was uns Jesus heute ist.

8. 1907. M. —.50. Kartoniert M. —.75.
Feine Ausgabe gebunden M. 1.50.
(Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 4).

Die Anfänge unserer Religion.

Von
D. Paul Wernle, Professor in Basel.
Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.
8. 1904. M. 7.—. In Ganzleinen gebunden M. 8.—.

Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit

in seiner geschichtlichen Bedeutung.
Von
Dr. G. Krüger, Professor in Gießen.
8. 1905. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.
(Lebensfragen 8.)

Die Religion im modernen Geistesleben.

Mit einem Anhang:
Ueber das Märchen von den drei Ringen in Lessings Nathan.
Von
D. Martin Rade, Professor in Marburg.
8. 1898. M. 1.40. Gebunden M. 2.—.

LONDON
SCHOOL OF
THEOLOGY
The Library, Green Lane, Northwood, HA6 2UW
librarian@lst.ac.uk — 01923 456190

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Zur Behandlung und Erklärung
des
württembergischen Konfirmationsbüchleins.

Von Lic. Dr. **H. Faut,**
Stadtpfarrer in Nagold.

8. 1904. M. —.60.

ETHIK.

Von Dr. **A. Hoffmann,**
Pfarrer in Gruibingen (Württemberg).

8. 1897. M. 2.50. Gebunden M. 3.50.

Die Giltigkeit der Moral.

Von Dr. A. Hoffmann.
Pfarrer in Gruibingen (Württemberg).

(Unter der Presse.)

Johannes Gottschick
ETHIK

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

(Unter der Presse.)

Abschiedspredigten

an die aus der Predigeranstalt austretenden Kandidaten
gehalten in der Tübinger Schloßkirche.

8. 1901. M. 2.—. Gebunden M. 2.60.

Die Lehre der Reformation von der Taufe.

Ein theologisches Gutachten zum Bremer Taufstreit.

(Hefte zur Christlichen Welt. Herausgegeben von Martin Rade, Professor in Marburg.
Heft 56. Sechstes Heft der Neuen Folge.)

8. 1906. M. —.80.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.